Toyotomi Hideyoshi y los europeos

Portugueses y castellanos en el Japón samurái

Jonathan López-Vera



Transferències 1400-1800

Toyotomi Hideyoshi
y los europeos

Toyotomi Hideyoshi y los europeos

Portugueses y castellanos en el Japón samurái

Jonathan López-Vera



Edicions

Transferències 1400-1800

Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
comercial.edicions@ub.edu
www.edicions.ub.edu



ISBN 978-84-9168-852-5

Fotografía de la cubierta
Inmigración de los bárbaros del sur (*c.* 1600),
Kanô Naizer. Museo de la Ciudad de Kōbe.

La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo económico del Ministerio de Economía y Competitividad, a través del proyecto de investigación «Mediaciones culturales en los imperios ibéricos: diplomacia intercultural y misiones en Asia y el Pacífico (siglos xvi-xvii)», de la Universitat Pompeu Fabra (ref. HAR2016-79496-P).





A Ginia y Sören, como todo lo demás

Sumario

Agradecimientos

A todos los profesores que he tenido, desde la guardería hasta ahora, por compartir su conocimiento conmigo. A mis directores de tesis, el profesor Joan-Pau Rubiés (Universidad Pompeu Fabra), aparte de por los motivos obvios, por estar siempre localizable y disponible para cualquier consulta o firma para los muchos y diversos papeleos necesarios a lo largo de estos años, y el profesor Asami Masakazu (Keiō University), también, además de por los motivos obvios, por responder de manera afirmativa a aquel primer correo electrónico con el que lo asalté vilmente pidiéndole que fuera mi director, y por atenderme tan bien en cada visita a Tokio, y hacerme volver a casa siempre con unos cuantos libros nuevos. A los profesores Carlos Martínez Shaw, Emilio Sola y Manel Ollé, miembros del tribunal que evaluó mi tesis, por haberla leído y haberme hecho tantos y tan interesantes comentarios y consejos. A mis compañeros de clase, en cualquier curso, por compartir parte del camino. A mis compañeros de doctorado, por los muchos cafés y las numerosas charlas, compartiendo alegrías, penas y síndromes. A todos mis alumnos, pasados, presentes y futuros, por enseñarme mientras aprendían, aprenden y aprenderán.

A la Universidad Pompeu Fabra, su Departamento de Humanitades, su Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives y su Biblioteca del Campus de Ciutadella, por haberme acogido durante —hasta ahora— ocho años. A la Universidad Autónoma de Barcelona y su grado en Estudios de Asia Oriental, por mis primeros e inolvidables años de formación universitaria. A los grupos de investigación ECERM y GRIMSE, de la UPF, por permitirme participar en ellos, junto con una larga lista de grandes investigadores. A la AGAUR de la Generalitat de Catalunya, por financiar tres años de mi investigación. A la Kogakkan University y a la Oficina de Turismo del Ayuntamiento de la ciudad de Ise, por invitarme a un inolvidable curso sobre Historia y Shintoísmo. Al Ricci Institute de la University of San Francisco, y, en especial, a los profesores M. Antoni J. Ucerler y Xiaoxin Wu, por seleccionarme para participar en un increíble *workshop* en Nagasaki y Tokio, y al profesor Martin Nogueira Ramos (École Française d'Extrême-Orient), por su generosa mentoría durante esos días. A la Fundación Japón Madrid, a Casa Asia y a Espai Daruma, por contar conmigo a menudo para intentar contagiar a todo el mundo nuestro interés compartido por Japón.

A Ediciones de la Universidad de Barcelona, especialmente al profesor Joan-Lluís Palos y, de nuevo, al profesor Rubiés, por permitirme sacar a la luz en forma de libro

el oscuro y oculto resultado de cinco duros y monotemáticos años de trabajo; y a la gente de edición y corrección, por ayudarme a pulir el contenido.

Al Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña, y, sobre todo, al señor Francesc Casanovas; al Archivo General de Indias de Sevilla; al Archivo de la Real Academia de Historia; al Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares; al Archivo General de Simancas; al Archivo Histórico Nacional; al Archivum Romanum Societatis Iesu en Roma; a la Biblioteca del Instituto Historiográfico de la Tokyo University, en especial al profesor Okamoto; a la Biblioteca de la Sophia University de Tokio; a la Biblioteca Kirisihitan Bunko, también de la Sophia University de Tokio; a la Biblioteca de la Keiō University; a la Biblioteca de la Dieta Nacional de Japón; y a la Biblioteca de la Kogakkan University, en Ise. A todos los archivos digitales y repositorios *online*, por permitirme acceder a infinidad de documentos sin tener que viajar aún más. A todas las bibliotecas de distintas universidades europeas y americanas que me han enviado libros que necesitaba.

A los lectores de mi web, www.historiajaponesa.com, por acompañarme anónimamente durante todos estos años. A mis amigos, por estar siempre ahí, aunque no les interese en absoluto este tema extraño al que me dedico. A mi familia, por estar también siempre ahí y fingir que le interesa este tema extraño al que me dedico, aunque no lo acabe de comprender. A Tata, por acompañarme en tantas aventuras durante tantos años. A mi mujer, porque, si somos justos, la mitad de todo esto se lo ha trabajado ella, aunque no haya escrito una sola palabra de las que hay en estas páginas ni leído un solo documento o libro de los que he utilizado para ello. Y a mi hijo, porque la mitad que me he trabajado yo se la regalo a él.

Notas previas

Se ha optado por hacer transcripciones *verbatim* de las fuentes primarias citadas, no editando su ortografía —incluidas las tildes— o su puntuación, y tan solo cambiando abreviaturas como «VM», «xpianos», «q» y otras a sus correspondientes «vuestra majestad», «cristianos» o «que». De esta forma siguen siendo perfectamente entendibles mientras que se mantienen inalterados los textos.

En los nombres japoneses se ha mantenido el orden propio de la onomástica japonesa, con el apellido familiar primero y el nombre de pila después.

Cuando sea necesario abreviar un nombre, lo usual es utilizar solo el apellido, pero en el caso de algunas personas de gran importancia, es común usar solo el nombre de pila; así, por ejemplo, al llamar Hideyoshi a Toyotomi Hideyoshi; en otros casos se hará para evitar la confusión con otro miembro de la misma familia.

Se ha optado por no incluir los diferentes nombres que una misma persona pudiera tener a lo largo de su vida, algo habitual en el Japón de la época y aún más frecuente en el caso de los samuráis, para no complicar el relato, utilizando aquel por el que se suele conocer con mayor frecuencia.

En el caso de los samuráis que se convertían al cristianismo y cambiaban su nombre de pila por uno occidental, la mayoría de libros en castellano optan por traducir el nombre siempre a este idioma. Aquí se ha mantenido el original, que en la mayor parte de los casos es portugués; así, si se habla de Konishi Yukinaga, se utilizará su nombre cristiano de Agostinho y no Agustín.

Los nombres de algunos emperadores empiezan con el prefijo Go-, esto quiere decir que ya hubo un emperador anterior con el mismo nombre, por lo que, en algunos textos, se traduce como «segundo», y podemos encontrarnos a Go-Daigo como Daigo II. Aquí se ha respetado la forma japonesa.

En las palabras japonesas utilizadas a lo largo del texto se ha mantenido la norma japonesa de no alterarlas cuando se usan en plural; así, se habla de los *daimyō* y no de los *daimyōs*; esta regla solo se ha omitido en la palabra samurái, pues se ha optado por la forma reconocida por la RAE, acentuada y señalando el plural, samuráis.

Se ha mantenido también el uso del macrón, un diacrítico que consiste en un acento recto sobre una vocal, como sucede en la palabra *shōgun*, que indica que esa vocal debe pronunciarse alargando su duración el doble de lo acostumbrado; solo se ha obviado en unas pocas palabras japonesas que se han incorporado ya al castellano, utili-

zando entonces su forma castellana, como sucede con Kioto, y no su forma japonesa, Kyōto.

Las vocales japonesas se pronuncian de la misma forma que las castellanas, con la pequeña salvedad de la «u», que en algunas ocasiones es casi muda.

En cuanto a las consonantes, las diferencias principales son: la «j», que se pronuncia como en catalán (Jordi) o inglés (John); la «g» se pronuncia siempre como en «gato», aunque preceda a una «e» o una «i»; la «h» se pronuncia aspirada como en inglés (*house*); si va precedida de una «c», suena como una «ch», si va precedida de una «s» se pronuncia como en inglés (*show*); la «z» se pronuncia como en catalán (*zoològic*) o en inglés (*zebra*); la «r» nunca suena doble, ni siquiera en inicio de palabra; así, siempre suena como en «cara», pero nunca como en «perro».

Se ha optado por no incluir la versión en escritura japonesa de palabras, nombres de persona ni de lugares, por entender que no aporta nada a un trabajo de estas características.

Todos los mapas y esquemas han sido elaborados por el autor.

Introducción

El tema concreto de este libro se inscribe dentro del marco del aproximadamente un siglo de contactos entre Japón y diversos países europeos —Portugal, Castilla, Holanda e Inglaterra— desde su llegada a dicho país, a partir de mediados del siglo xvi, y hasta su expulsión, a principios-mediados del siglo xvii. En la carrera emprendida desde el Viejo Continente por encontrar una ruta marítima hasta Asia Oriental para, en un principio, abastecerse de especias, seda y otras mercancías de la zona, fueron, primero, los comerciantes portugueses quienes llegaron a las costas japonesas en el año 1543. Solo seis años más tarde, y también de la mano de la corona de Portugal, llegaron allí tres misioneros de la Compañía de Jesús, que se acababa de fundar, incluyendo así a Japón en una nueva carrera europea, la de la evangelización de nuevos territorios, por una Iglesia católica que acababa de perder a millones de fieles a causa de la escisión protestante.

La situación que estos primeros europeos se encontraron al llegar a Japón fue la de un país extraño, sumido, además, en una guerra civil absoluta que duraba desde hacía cerca de un siglo, sin existir en la práctica un gobierno central con quien poder interactuar. Así, en la que aquí considero como la «primera etapa» del contacto Japón-Europa, de 1543 a 1587, a falta de un interlocutor a nivel nacional, tanto los jesuitas como los comerciantes lusos tuvieron que tratar individualmente con los distintos señores regionales, conocidos como *daimyō*,[1] que gobernaban en las provincias japonesas como pequeños monarcas todopoderosos. Los castellanos, por su parte, asentaron su base asiática en las Filipinas unas dos décadas más tarde, y allí jugaron un papel importante, sobre todo las órdenes de frailes mendicantes patrocinadas por Castilla —franciscanos, dominicos y agustinos—, quienes incluso cooperaron entre ellos en su ansia compartida por continuar en Asia Oriental con la labor evangelizadora que tan buenos resultados les había dado hasta entonces en América.

Las últimas dos décadas del siglo xvi trajeron consigo, por fin, la llegada al poder en todo el país de un líder militar, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), quien consiguió unificar todo Japón en 1591, tras suceder a otro líder que había muerto antes de con-

[1] Literalmente, «gran nombre», aunque en realidad muchos de ellos tenían apellidos que hasta entonces no habían jugado un papel demasiado importante en la historia japonesa, como es el caso de los Asakura, los Imagawa, los Oda y muchos otros.

seguirlo, Oda Nobunaga (1534-1582). Pese a que el país se unificó en 1591, establezco el inicio de la que denomino «segunda etapa» del contacto Japón-Europa en 1587, pues, en este año, Hideyoshi ya controlaba las zonas en las que había presencia europea, una etapa que finaliza en 1598 con su muerte. Con la llegada de Hideyoshi al poder se produjo un cambio absoluto en la forma en la que el país se relacionaría con el resto del mundo, al estar, desde entonces, los *daimyō* supeditados a un férreo control por parte de un estricto gobierno central. Hideyoshi quiso evitar la dependencia del monopolio comercial portugués, por lo que —entre otros motivos— decidió aproximarse a los castellanos, iniciándose entonces una serie de embajadas oficiales entre los gobiernos de Japón y Castilla a través de Manila.

Aún pasarían unas décadas más, estas bajo el gobierno de otra familia, los Tokugawa, hasta que el contacto con portugueses y castellanos, así como con holandeses e ingleses —quienes llegaron en esas mismas décadas—, se interrumpiera de manera definitiva. El inicio de esta «tercera etapa» del contacto Japón-Europa debe situarse con la llegada al poder de Tokugawa Ieyasu (1543-1616), en el año 1600, pues los dos años anteriores, desde la muerte de Hideyoshi, en 1598, constituyeron una mera continuación por inercia de la etapa anterior, y el final de esta tercera resultaría en una línea bastante difuminada en torno al año 1640, pues los diversos países europeos se fueron marchando en distintos momentos, e incluso pasadas esas fechas, muchos misioneros cristianos continuaron entrando de manera ilegal en Japón durante un tiempo.

Este es, de forma muy resumida, el marco general dentro del que se desarrolla este libro. He optado por analizar y profundizar en algunos aspectos en concreto, circunscritos a un espacio temporal acotado, coincidiendo con una de las etapas delimitadas anteriormente dentro de este contacto entre Japón y Europa, de manera específica, con la segunda de ellas. De esta forma, el tema elegido es el del contacto entre el gobierno de Toyotomi Hideyoshi y los europeos, lo que en este caso equivale a decir portugueses y castellanos.

El interés personal por este tema nace de uno mucho más general por la cultura, el idioma y, en especial, la historia de Japón, sobre todo la relacionada con los siglos de gobierno militar —finales del siglo XII a finales del siglo XIX—. En estos casi setecientos años, se sucedieron tres gobiernos militares diferentes,[2] cada uno con sus propias dinámicas y características; se alternaron momentos de relativa paz y épocas de absoluto conflicto, en su gran mayoría asuntos internos, pero también dos intentos de invasión por parte de una gigantesca coalición de mongoles, coreanos y chinos a finales del siglo XIII, y un intento japonés de invasión de Corea y China a finales del siglo XVI (que veremos en este trabajo); se vivieron etapas de contacto e intercambio económico y cultural con otros países de la zona, una región que, tradicionalmente, había orbitado siempre alrededor del gigante cultural chino, junto con otras de relativo aislamiento, tanto obligado como voluntario, aprovechando el carácter insular del país, momentos en los que floreció con fuerza la cultura autóctona japonesa. Se trata, en definitiva, de una historia muy interesante y rica en acontecimientos relevantes y, sin duda, merecedores de estudio. El interés concreto por la época en la que suceden los eventos sobre

---

[2] Además de otros más breves que no llegaron a una segunda generación, como el de Hideyoshi, precisamente.

los que versa este trabajo —el llamado periodo Sengoku[3] (1477-1573)— viene dado, sobre todo, por su gran complejidad, «el período más abstruso y difícil de explicar de toda la historia de Japón»,[4] y múltiples niveles posibles de análisis, lo que supone un atractivo reto. Además, estudiar el contacto japonés con Europa permite la utilización de un amplísimo repertorio de fuentes primarias en idiomas más accesibles que el japonés del siglo xvi, algo que sería muy distinto de haber elegido como tema de estudio, por ejemplo, la transición del gobierno de tipo cortesano al de tipo militar a finales del siglo xii.

Con independencia del interés por la historia de Japón, este tema general nos habla de una parte muy singular de un primer proceso de globalización, de un encuentro entre fronteras, de un contacto entre dos civilizaciones muy distintas y entre los actores que conformaban cada una de ellas, todos ellos con sus propios intereses y motivaciones. Nos ayuda también a entender una parte significativa de la historia del imperio castellano, del portugués, de la unión temporal de ambos, del inicio de la decadencia del primero, de un primer proceso colonial europeo en Asia Oriental, de la expansión del cristianismo en esta alejada parte del mundo y, como es obvio, de la historia japonesa, e incluso de Asia Oriental, en uno de sus momentos más cruciales y decisivos.

En cuanto al tema concreto que se trata en este trabajo, el de la relación entre Toyotomi Hideyoshi y Felipe II —por definirlo *grosso modo* y de una forma rápida—, creo firmemente que su estudio puede aportar una nueva luz al análisis de los inicios de los contactos oficiales entre Japón y Castilla-Portugal; recordemos que hasta entonces las relaciones las habían entablado señores regionales japoneses, por un lado, y comerciantes y sacerdotes, por el otro, sin poder, pues, hablar de un trato entre países o gobiernos hasta que se unificó Japón, y esto sucedió con Hideyoshi, y no antes. Además, esta que he venido en llamar «segunda etapa» dentro de este periodo de contacto entre Japón y Europa no ha sido aún demasiado estudiada por parte de nuestra academia, por lo menos de una forma específica y no enfocada solo en temas del ámbito religioso, por lo que decidí dedicarme a investigarla en los años de trabajo que culminaron con la redacción y defensa de la tesis doctoral de la que procede este libro.

Podríamos decir que en la historiografía destaca el debate acerca de cómo valorar el impacto que tuvo el contacto con Europa para el Japón de la época. Se trata, como es obvio, de una cuestión demasiado genérica como para darle una respuesta global, por lo que el objetivo suele ser aportar respuestas parciales que contribuyan, por último, a poder responder el asunto general. Como he dicho, cuando los europeos llegaron a Japón, el país se encontraba sumido en una guerra civil que no parecía tener un final cercano, y era muy difícil para cualquiera de los principales contendientes romper la situación de equilibrio de poder establecida. Pero menos de tres décadas después de la llegada de los europeos y sus armas de fuego, uno de estos contendientes, Oda Nobunaga, consiguió unificar gran parte del país, un proceso que fue completado tras

---

[3] Literalmente, «país en guerra» o «países en guerra», refiriéndose, en este caso, a los distintos territorios que integraban Japón como si de diferentes países se tratara; es, además, un nombre que hace alusión al antiguo periodo chino de los Reinos Combatientes (siglos v-iii a. C.).

[4] Falero 2000, p. 308.

su muerte y a lo largo de una década por parte de su sucesor, Toyotomi Hideyoshi. ¿Qué habría sucedido si los europeos no hubiesen llegado a Japón en ese momento? ¿La guerra se habría prolongado durante décadas o incluso un siglo más? ¿Habría vencido otro *daimyō* diferente? ¿El uso de las armas de fuego cambió el resultado del conflicto o solo aceleró su final? Obviamente, no tiene demasiado sentido dar vueltas a estas preguntas sobre lo que podría haber pasado o no —y no es tarea que corresponda al historiador—, pero es inevitable que estas surjan al trabajar en una respuesta para la cuestión principal, e incluso pueden resultar útiles a la hora de dar una respuesta a la pregunta principal.

Tal y como puede suponerse, las dos posturas principales dentro de este debate que comento se hallan en los dos extremos de la escala de supuesta importancia del impacto recibido por Japón: desde los que lo minimizan hasta casi hacerlo desaparecer hasta los que consideran que el contacto fue trascendental y decisivo. Desde Portugal y España se ha defendido, en mayor o menor grado, esta segunda postura, sobre todo si hacemos caso a lo que escribieron intelectuales católicos o cercanos a su ámbito; mientras que, desde parte de la academia anglosajona, se han adoptado toda clase de opiniones; y desde Japón, tras unos años en los que se daba una gran importancia a la influencia europea, esta se ha ido relativizando y minimizando, hasta otorgar cierto valor al contacto con Europa, aunque de forma localizada, no como un factor clave en los acontecimientos de este periodo histórico, y dar también un papel importante a la situación en la región de Asia Oriental. Por otro lado, al elaborar una respuesta para la pregunta general, propongo que podría resultar útil movernos en torno a dos ejes principales: la poca o mucha importancia de la llegada de las armas de fuego, y la poca o mucha importancia de la llegada del cristianismo. Así, el impacto acerca del que se debate podría venir dado por uno de estos dos factores individuales y no por el otro, o por ambos por igual, o por ambos, pero en diferentes niveles de importancia, o por ninguno de ellos.

De todas formas, quiero destacar que ya el mismo punto de partida de este debate general es claramente eurocéntrico e incluso paternalista, pues desde un principio sitúa a Japón en un mero papel pasivo, como un actor que tan solo reacciona a la llegada de los europeos, quienes parecen ser el único motor del cambio, casi obviando, en ocasiones, las características y dinámicas internas de la propia historia japonesa y de los actores regionales o individuales que en ella intervinieron, así como la importancia del factor de la región de Asia Oriental, con los decisivos cambios que se estaban dando a causa de la decadencia de la dinastía Ming (1368-1644) en China. Se trata, pues, de un enfoque que debería ser superado, intentando tener en cuenta todas las interacciones y dinámicas, que no solo se movieron en un único sentido.

El primer objetivo general de este trabajo será, como es obvio, explicar las relaciones entre el Japón de Toyotomi Hideyoshi y los diferentes actores europeos, en la que a lo largo de esta introducción se ha denominado «segunda fase» del contacto entre Japón y Europa en los siglos XVI y XVII. No existen aún demasiados estudios enfocados a periodos específicos dentro de este marco general; cierto es que dentro del campo de los estudios escritos por religiosos sí encontramos monografías sobre momentos concretos, básicamente en forma de biografías y crónicas de los martirios o las persecuciones de cristianos, pero se trata, como es lógico, de trabajos muy diferentes al que nos ocupa.

El segundo de los objetivos generales propuestos consistirá en la forma de conseguir el primero, esto es, intentando superar el sesgo ideológico de los estudios tradicionales escritos sobre todo por autores del ámbito religioso, el enfoque parcial de las obras de los académicos posteriores y, básicamente, el marcado eurocentrismo tanto de los primeros como de los segundos. La mayor parte de los estudios occidentales sobre el tema del contacto entre Japón y Europa en los siglos XVI y XVII suele adjudicar a Japón un papel demasiado pasivo. Así, no suele tenerse en cuenta —o no lo suficiente— el contexto en que se dio este contacto, más allá de algunos pocos párrafos para explicar con brevedad la situación de guerra en la que estaba el país y la llegada al poder de cada uno de los tres unificadores —Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu—, ocupando, en ocasiones, todo ello un espacio, en toda una obra, parecido al que se ha utilizado aquí, en esta mera introducción.

Japón era un lugar muy diferente a cualquiera de los que los portugueses habían conocido en África, India o el sudeste asiático, o los castellanos en América, y los propios jesuitas fueron conscientes de ello desde un primer momento, ya con Francisco de Xabier[5] (1506-1552), y el propio visitador Alessandro Valignano (1539-1606) necesitó más de dos años en el país para empezar a saber qué debía hacer:

> Quede en aquel primero año confundido, y en el segundo ya hombre comença a tener mejores ojos y a poder por la experiencia juzgar las cosas mejor y este que es agora el tercero començava a saber como se deve governar Japon, despues de averlo visto y corrido todo, y oydo de todos los pareçeres.[6]

Así, de la misma forma en la que el napolitano aseguraba que para tratar con un lugar tan peculiar como Japón era del todo necesario familiarizarse con su contexto tanto como fuese posible, un estudio serio sobre el tema que nos ocupa debería también preocuparse, primero, por conocer y entender ese mismo contexto y, después, por otorgarle mucho más que un mero papel pasivo en forma de decorado sobre el que la parte europea sea el agente activo del contacto. Por tanto, la política interna japonesa será una de las claves de este trabajo, para comprobar si fue decisiva o no en la forma en que Japón se relacionó con los europeos. De hecho, para delimitar las tres etapas que he enumerado, he utilizado como criterio quién era el interlocutor por el lado japonés del contacto, lo que creo que ya deja clara mi postura de que este estuvo condicionado por la situación política japonesa.

Y no solo la política interna japonesa fue decisiva, también lo fue la exterior o regional. Porque, de la misma forma, resulta sumamente importante, y muy a menudo obviado, el contexto político regional de Asia Oriental, y la mayoría de trabajos sobre este tema resuelven este aspecto diciendo que la ruptura diplomática y comercial en-

---

[5] Su nombre real era Francisco de Jaso y Azpilicueta, nacido en el castillo de Xabier, en Navarra. Suele aparecer con distintas variantes de este nombre —Francisco Javier, Francisco Xavier, Francis Xavier, con o sin el «de», etcétera—. Aquí he optado por mantener el «Francisco de Xabier», que él mismo utilizaba al firmar con su nombre completo, aunque en la mayoría de cartas solía firmar simplemente como «Francisco». En los trabajos escritos por miembros de la Iglesia —o afines a ella— es común también añadirle en el nombre su condición de santo, tanto a él como a otros que veremos más tarde, pero aquí he preferido no hacerlo así.

[6] Valignano, 7-10-1581, en ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), f. 36.

tre Japón y China, que coincidió en el tiempo con la llegada de los portugueses, favoreció a estos al permitirles ejercer de intermediarios, llevándose un provechoso margen en cada operación. Es cierto, sí, pero también insuficiente.

El tercer contexto al que dedicaré un considerable espacio será el personal, el del propio Toyotomi Hideyoshi. De nuevo, si en la mayoría de trabajos se obvia la especificidad japonesa, a Hideyoshi se lo retrata tan solo como al dirigente japonés del momento, uno más. La única información que se nos da acerca de él es la relacionada con su actitud frente a los europeos —por lo general frente a los misioneros—, y si se nos dice algo respecto a su personalidad es solo para incidir en su leyenda negra, la que afirma que era un megalómano endiosado y caprichoso. Por el contrario, estos mismos estudios suelen considerar muy necesario incluir pormenorizadas biografías de religiosos como Alessandro Valignano o Francisco de Xabier, a cuyas peculiares e individualizadas personalidades otorgan gran parte de la explicación de sus políticas.

En todo trabajo de estas características es necesario dedicar un espacio a establecer, delimitar y describir el contexto en el que se sitúa el objeto de estudio, para, más tarde, poder elaborar de manera adecuada la tesis que se defiende. En este caso, sin embargo, se le dedica un especial cuidado, no tan solo para poder después elaborar mejor la o las tesis que se defenderán, sino porque la misma inclusión de estos contextos *es* parte de la tesis defendida y, por tanto, uno de los elementos diferenciadores que, creo, aporta esta obra al tema estudiado. Si en los trabajos dedicados a este marco temático ya se incluyesen habitualmente este tipo de contextos, o si la historia japonesa fuese una materia común en nuestra academia o en los currículos académicos —no digo que tuviera que serlo, planteo una situación hipotética—, no sería necesario incidir de esta forma en ello, pero al no ser así, insisto en que es algo del todo imprescindible. Por las necesidades específicas del formato, esta parte se ha abreviado de manera ostensible en el libro con respecto a la tesis doctoral, pero sigue siendo una parte indispensable del trabajo.

Quizá esta tendencia habitual a obviar estos contextos pueda atribuirse a que, en muchas ocasiones, los autores de estos trabajos han llegado a este tema de estudio desde ámbitos temáticos situados —digamos— *a este lado del contacto*, es decir, desde el interés por temas diversos como la expansión del cristianismo, la era de los descubrimientos, la política exterior de Felipe II, el imperio castellano en América, el estudio de las misiones jesuitas, la importancia del comercio del galeón de Manila, etcétera. Porque este es, en efecto, un tema tan interrelacionado con tantos otros —fruto de la época de globalización en la que se dio— que puede llegarse a él desde muchos lugares pese a darse el contacto en tierras japonesas, algo que no sucedería al estudiar, por ejemplo, las también japonesas guerras Genpei de 1180 a 1185. Por otro lado, y si hablamos de nuestra academia de manera específica, es poco menos que inevitable que se haya llegado a este tema desde todos esos lugares, y no desde el que podría parecer uno de los más obvios, el estudio de la historia japonesa *per se*, puesto que hasta hace muy poco en el Estado español no se podía estudiar historia japonesa en ningún grado universitario.[7] Como graduado de la primera promoción[8] surgida del aún reciente Grado de

[7] Existían únicamente algunas licenciaturas de segundo ciclo en Estudios de Asia Oriental.

[8] Universitat Autònoma de Barcelona, 2009-2013.

Estudios de Asia Oriental, me propongo aplicar un enfoque basado en un reparto lo más *realista* posible entre los dos lados de este contacto Japón-Europa. Es curioso que, incluso en otros países, muchos otros temas de la historia japonesa han sido trabajados hasta épocas recientes solo por y para especialistas en Japón. Como dice Kurashige: «"Japanologists", narrowly focused on writing for one another, have been replaced by "historians of Japan", engaging the discourse with historians working on other regions and eras».[9] Aun estando muy de acuerdo, no sucede así con este tema del contacto entre Japón y Europa, y, especialmente, en nuestra academia ha sucedido todo lo contrario, pues lo han trabajado intelectuales de múltiples disciplinas y orígenes, pero no los que se ha venido en llamar «niponólogos», sobre todo por su escasez.

De la misma forma, en este trabajo será importante la incorporación de bibliografía secundaria japonesa, tanto traducida como en idioma japonés, que suele quedar fuera de la mayoría de trabajos de nuestra academia sobre este tema. El objetivo es evitar caer en la peligrosa endogamia historiográfica tanto como sea posible, aunque admito ya en este momento que esta bibliografía no constituye en absoluto la que sería una justa mitad del total de la utilizada, pues mi nivel de conocimiento del japonés, como es obvio, no sigue esa misma proporción de igualdad respecto a idiomas como el castellano o incluso el inglés, y su uso ralentiza en gran medida el trabajo, haciendo, por el momento, inviable un hipotético intento de paridad.

En cuanto a objetivos más específicos, aunque irán apareciendo a lo largo del trabajo y citarlos aquí ahora podría ser confuso por no contar con todo el contexto previo necesario, podríamos decir que se trataría de confirmar o desmentir algunos elementos que la narrativa tradicional ha dado por buenos y ha mantenido a lo largo de los años, las décadas y los siglos. Por enumerar algunos de ellos, se intentarán analizar las causas de Hideyoshi para la publicación del famoso edicto de 1587 mediante el cual se ordenó la expulsión de los misioneros jesuitas; veremos también los motivos para iniciar un acercamiento diplomático hacia los castellanos de Manila; relacionado con ello, se tratarán las posibles causas tras la ejecución de los conocidos mártires de Nagasaki, pero también veremos otros asuntos de política interna japonesa, como la muerte del sobrino y heredero de Hideyoshi; y relacionado a su vez con estos hechos, la imagen que los misioneros jesuitas dieron tanto de Hideyoshi como de Nobunaga antes que él. Como decía, se tratará, en general, de interpelar el discurso tradicional, establecido normalmente por los cronistas europeos contemporáneos a los hechos y mantenido después por sus seguidores, e incluso por buena parte de los académicos que han trabajado estos temas.

---

[9] Kurashige 2017, p. 172.

Japón antes de la llegada de los europeos

From a strictly Japanese perspective, the century or so from the middle of the sixteenth century is distinguished by what can be called the «daimyo phenomenon».

John Whitney Hall[1]

Describir el contexto histórico siempre es necesario antes de adentrarse en eventos o episodios más específicos, pero —como argumentaba en la introducción— creo que lo es aún más en este caso. La época en la que se produjo el primer contacto entre Japón y Europa, y en la que nació el propio Toyotomi Hideyoshi, fue, sin duda, el momento de mayor fragmentación del país a lo largo de toda su historia, de características tan únicas y peculiares que no deberían pasarse por alto si se quiere entender la naturaleza del contacto japonés con Europa. Porque esta fragmentación y esta larga guerra interna, como indica Hall en la cita que da inicio a este capítulo, son las que definen este momento histórico al que desde Occidente a menudo se ha insistido en denominar «el siglo cristiano de Japón», e incluso «el siglo ibérico de Japón», de forma —opino— equivocada y etnocéntrica, en un enfoque que debe descartarse.

Así, para un mayor entendimiento de las circunstancias en que se hallaba Japón entonces, cabe hacer aquí un muy breve pero imprescindible repaso a la historia de los gobiernos militares que dirigieron el país hasta llegar a este periodo de fragmentación en el que se sitúa esta investigación. Además, es fundamental también conocer la relación histórica de Japón con su región, Asia Oriental, pues esta fue también clave para la relación que se estableció con portugueses y castellanos a su llegada. Finalmente, y como necesario preámbulo a la figura de Toyotomi Hideyoshi, hay que repasar también la de su predecesor en el proceso de unificación de Japón, Oda Nobunaga, otro de los nombres ineludibles de la historia japonesa, y más aún en este caso, porque Hideyoshi primero hizo su carrera dentro de las filas del ejército del clan Oda y, más tarde, apli-

[1] Hall 1991, p. 1.

có unas políticas en parte herederas de las del propio Nobunaga. He creído más apropiado abordar más adelante la relación que este tuvo con los jesuitas y el cristianismo, tras completar el resumen de la misión jesuita en Japón en vida de Nobunaga.

Primeros tres siglos de gobierno militar

Japón, tras una etapa de gobiernos cortesanos de tipo aristocrático en torno a la figura del emperador, vivió durante más o menos siete siglos bajo el control de distintos gobiernos militares hereditarios, alternándose desde entonces periodos de relativa calma y estabilidad con otros de caos y conflicto más o menos generalizado. Estos siete siglos irían desde 1185 hasta 1868, y así, el momento histórico analizado aquí se dio, como es obvio, bajo uno de estos gobiernos militares, por lo que es necesario repasar de manera breve sus antecedentes desde la llegada de estos guerreros al poder.

A finales del siglo XII, el gobierno japonés fue casi sustituido por un régimen de tipo militar. Hasta entonces había sido dirigido por una corte aristocrática a semejanza de la china, en manos de unas pocas familias que gobernaban *de facto* el país, aunque nominalmente lo hiciese el emperador. En las provincias, los clanes guerreros se habían ido haciendo cada vez más poderosos durante los últimos dos o tres siglos, a expensas de un gobierno central en proceso de decadencia que, poco a poco, fue delegando en ellos la gestión de estos territorios. A cambio de quedarse con los impuestos recaudados a los campesinos, estas familias locales pasaron a encargarse de las tareas militares y policiales, por lo que, a la vez que se enriquecieron, también se militarizaron, en una especie de proceso de privatización tanto del ejército como de la policía, lo que permitió que el gobierno renunciara a mantener un costoso ejército propio.

Pero las provincias no fueron los únicos lugares donde estos guerreros desempeñaron sus tareas, pues pronto pasarían a hacerlo también en la capital,[2] convocados por el propio gobierno central para su protección frente a algunos poderosos monasterios budistas que contaban con sus propios ejércitos de monjes guerreros,[3] quienes se dirigían a menudo a la ciudad para presionar a la corte en la toma de decisiones sobre asuntos políticos que pudiesen afectar a sus intereses. Algunas familias de las provincias pertenecientes a los clanes Taira y Minamoto se dedicaron especialmente a estas tareas militares, protegiendo la capital.

En el año 1156 se desató un conflicto dentro de la corte a raíz de una disputa sucesoria que acabó creando dos bandos opuestos que, por primera vez, recurrieron a los clanes samuráis[4] para dirimir sus disputas internas, y el conflicto, conocido como re-

---

[2] En el año 794, la capital de Japón se trasladó de la ciudad de Nara a la de Heian-kyō, dando inicio al periodo Heian (794-1185), aunque desde mediados del siglo XI pasó a llamarse Kioto, que en japonés significa literalmente «ciudad capital».

[3] Takeuchi 1999, p. 682.

[4] La palabra japonesa *samurai* tiene un origen bastante alejado de lo que ha acabado significando, al derivar de un antiguo verbo, *saburau*, que equivaldría a «servir a un superior», de donde deriva el sustantivo *saburai*, «el que sirve a un superior», cuya pronunciación acabaría dando lugar al término actual. En el temprano siglo VIII, se llamaba así a los sirvientes domésticos que atendían las casas de los nobles y realizaban para ellos todo tipo de tareas, por lo que cuando los guerreros profesionales empezaron a trabajar para los cortesanos de Heian-kyō se pasó

belión Hōgen, se decidió mediante la confrontación bélica directa. El resultado más importante de este suceso fue, en realidad, que la clase guerrera fue del todo consciente de que, desde ese momento, tenía el poder real de decidir quién gobernaba el país, y solo era cuestión de tiempo que apareciese el momento más oportuno para utilizarlo en su propio beneficio.

Solo tres años más tarde, entre 1159 y 1160, se produjo una nueva disputa cortesana que desembocó en un conflicto bélico parecido al anterior, conocido como rebelión Heiji, en el que acabaron enfrentándose los Taira y los Minamoto. Los primeros resultaron vencedores, y su líder, Taira Kiyomori (1118-1181), desde ese momento fue haciéndose con el control sobre el gobierno central, sin existir ya otro clan samurái en la capital que pudiese disputar a los Taira el monopolio del poder militar y policial, y con una corte en clara decadencia —y en deuda con él por su intervención decisiva en la crisis sucesoria—, hasta pasar a dirigir el país desde 1167. Sin embargo, no se considera que esta fecha marque el momento en que los samuráis empezaron a gobernar Japón, puesto que lo que hicieron los Taira fue integrarse en las mismas instituciones y continuar con las mismas políticas que se habían desarrollado antes de su llegada, de manera que fueron ellos los que se adaptaron al funcionamiento de la corte,[5] y no al contrario.

Minamoto Yoritomo (1147-1199), de solo trece años de edad, se había convertido en el líder de su clan tras la muerte de su padre en la rebelión Heiji, y vivía exiliado y bajo el estrecho control y vigilancia de unos vasallos de los Taira. Veinte años más tarde, en 1180, una nueva crisis sucesoria al trono imperial desencadenaría el enfrentamiento armado más importante que viera Japón hasta entonces, las guerras Genpei, con el joven Yoritomo capitaneando uno de los dos bandos, el que resultó vencedor. Este punto sí marca el final del periodo Heian y el inicio del Kamakura (1185-1333), pero este cambio fue, sin duda, mucho más profundo que el que se produjo en otros cambios de periodo, puesto que aquí se ve un nuevo paradigma al darse por finalizado un modelo político y social dominado por una corte aristocrática al estilo de la de China, y se estableció un gobierno de tipo militar que —con sus cambios y matices— duró casi setecientos años.

Yoritomo estableció la sede de su gobierno militar en la ciudad de Kamakura —aunque la capital siguiese siendo Kioto—, y, en 1192, recibió del emperador el título de *shōgun,*[6] cargo con el que buscaba la legitimidad que le aportaba el respaldo de la Familia Imperial, cuyo papel central y sagrado dentro de la sociedad japonesa nunca se

a utilizar también para ellos. Pero con el tiempo este vocablo fue perdiendo este significado original y acabó designando únicamente a los miembros de estos clanes guerreros. De todas maneras, en japonés, el término más usual para denominar a un guerrero es el de *bushi*, por lo que también aparecerá en estas páginas.

[5] Hurst III, 1999, p. 624.

[6] La palabra *shōgun* significa literalmente «comandante del ejército», aunque en realidad es una versión abreviada del título *daishōgun*, «gran comandante del ejército», término que es, a su vez, una abreviación del título completo *seiitaishōgun*, «gran comandante del ejército apaciguador de bárbaros». A menudo se ha buscado para este término una traducción fácil de comprender, intentando hacer encajar un concepto más cercano a la tradición occidental, con lo que muchas veces nos encontramos con que *shōgun* se traduce como «dictador militar», «caudillo», e incluso «generalísimo», aunque ninguno de estos conceptos sea del todo correcto, por lo que aquí he optado por mantener la palabra original. A su vez, al gobierno del *shōgun* solemos llamarlo *shōgunato*.

había puesto en duda. En un plano teórico, Yoritomo actuaba en representación del emperador, aunque en la práctica se tratase de una figura del todo autónoma.

Los sistemas y estructuras del nuevo gobierno samurái no se plantearon de forma sustitutoria a los ya existentes dentro del sistema imperial, en funcionamiento desde mediados del siglo VII. La autonomía del *bakufu,*[7] pese a ser real y estar basada en sus propias condiciones y normas, buscaba estar legitimada por el poder existente, y se encajaba dentro de su marco legal. De todas formas, la administración imperial estaba ya bastante debilitada, y en algunos casos se limitaba a un papel puramente nominal, sobre todo a medida que fue avanzando el tiempo, cuando la balanza del poder se decantaba cada vez más del lado del *shōgunato*. Para controlar y administrar cada provincia, Yoritomo creó dos nuevos cargos, designados por él mismo: el de *jitō*, una especie de lugarteniente encargado de administrar un territorio concreto, recaudando los impuestos y manteniendo la paz, y el de *shugo*, de carácter superior al anterior, algo así como un gobernador, que supervisaba toda una provincia; con el tiempo, ambos cargos pasarían a ser hereditarios.

A finales del siglo XIII, se produjeron dos intentos de invasión de Japón por parte de los ejércitos del poderoso gobernante mongol Kublai Khan (1215-1294), quien acabó conquistando China e instaurando allí su propia dinastía, la Yuan (1279-1368). Ambos ataques fueron repelidos de un modo sorprendente, pero provocaron al *bakufu* una enorme crisis financiera y social que, en solo medio siglo, acabaría desembocando en su caída. Tampoco pudo recompensar a los *bushi* que habían ayudado en la defensa del país, porque esta vez no se había vencido a un clan enemigo al que desposeer sus tierras tras la victoria para repartirlas entre los generales aliados. Así, por primera vez, se rompió la norma de «recompensa por servicios» sobre la que se asentaba gran parte del sistema, con lo que, desde ese momento, la autoridad del gobierno empezó a ser puesta en duda.

Esta situación fue aprovechada por el emperador Go-Daigo (1288-1339) para acabar con el *bakufu* y hacerse con el poder, gracias al apoyo de varios clanes guerreros y monasterios cercanos a la capital. De esta forma empezó un brevísimo periodo, conocido como Restauración Kenmu (1333-1336), durante el cual Go-Daigo protagonizó uno de los escasos momentos en que un emperador japonés ha ejercido un poder real sobre el país, intentando instalar un gobierno de carácter fuertemente centralizado[8] y aristocrático en el que la corte ocupase todos los cargos importantes. Pero, al desplazar de la toma de decisiones a la clase guerrera, incluso a aquellos clanes que le habían apoyado en la rebelión, no pasó demasiado tiempo antes de que algunos de estos mismos samuráis se sublevasen contra Go-Daigo y acabasen con su recién estrenado gobierno.

Ashikaga Takauji (1305-1358) fue quien acabó con el nuevo gobierno imperial —apoyado por buena parte de la élite samurái— para instaurar el suyo propio. Recibió el título de *shōgun* en 1338 de manos del nuevo emperador, que él mismo había colocado en el trono. Se inauguraba así el segundo *shōgunato* de la historia, el Ashikaga, y un nue-

---

[7] Palabra japonesa equivalente a *shōgunato*, significa literalmente «gobierno de la *maku*». *Maku* es una especie de cortina o tienda de campaña en la que los generales permanecían durante las batallas para dirigir a las tropas desde alguna colina cercana, dejando así claro que se trata de un gobierno de carácter militar.

[8] Andressen 2002, p. 54.

vo periodo, el Muromachi[9] (1336-1573), marcado por la fragmentación de la sociedad y la guerra casi endémica a nivel nacional.[10] El *bakufu* Ashikaga no llegó a ejercer nunca una hegemonía total sobre todo el territorio japonés, por lo que en las provincias más alejadas del centro tuvieron que recurrir a líderes samuráis locales, convertidos en *shugo*, que reconocían la autoridad del gobierno central pero gobernaban *de facto* en sus territorios con un gran nivel de autonomía.

Además, el gobierno Ashikaga tuvo que hacer frente a una situación muy problemática desde el primer momento y durante más de cinco décadas, cuando el emperador Go-Daigo fundó una corte imperial paralela en la ciudad de Yoshino, a unos ochenta kilómetros de Kioto. Empezó así lo que podríamos llamar un subperiodo dentro del periodo Muromachi, el llamado Nanbokuchō (1336-1392), o «de las cortes norte y sur», durante el cual coexistieron —y no de forma pacífica precisamente— dos cortes imperiales con sus respectivos emperadores.

Con el paso de las décadas, el poder del *shōgunato* Ashikaga fue difuminándose poco a poco, mientras que el de los señores de las provincias aumentaba, beneficiados estos también por el sistema impositivo, que les dejaba un enorme margen de lo recaudado (un 50% a partir de 1352).[11] Estos *shugo*, designados por el *shōgun*, se repartían 66 provincias,[12] y allí administraban la justicia, recaudaban los impuestos, se encargaban de tareas policiales y sofocaban posibles revueltas campesinas. Las zonas más alejadas de la capital eran bastante difíciles de controlar, por lo que se instalaron dos oficinas regionales del *bakufu*. Además, los samuráis que residían en Kioto se fueron acostumbrando poco a poco al mundo de la corte[13] y sucumbiendo a su lujoso y despreocupado estilo de vida, gastando su dinero en alcohol, fiestas y prostitutas. Esto coincidió con una grave crisis financiera, fruto de la pésima administración fiscal del gobierno central, que se intentó solucionar con una subida generalizada de los impuestos y la creación de nuevas tasas. Como es lógico, esta política fue rápidamente aplicada también por los *shugo* en las provincias, ya que estaban interesados en aumentar su riqueza. Una presión impositiva tan alta acabó desembocando en situaciones de hambruna, como en 1454 y 1461, que provocaron importantes rebeliones populares y un descontento generalizado entre la población. Por otro lado, también se intentó acabar con el endeudamiento de muchos samuráis decretando una serie de amnistías que anulaban sus deudas, lo que, como es evidente, fue muy perjudicial para el comercio y la industria. La situación se acabó de complicar también a causa de diversos conflictos sucesorios que acabaron desembocando en la llamada guerra Ōnin (1467-1477) y, con ella, en nada menos que un siglo entero de guerra civil en todo Japón.

Al principio, los combates se libraron en la misma capital, que, en 1471, ya estaba casi destruida, y se trasladaron, a partir de entonces, a las provincias, donde distintos líderes samuráis empezaron a enfrentarse entre sí, muchas veces sin quedar muy claro a qué bando apoyaba cada uno. El verdadero motivo era la conquista del territorio del

---

[9] Recibe este nombre de la zona de Kioto en la que se instaló el nuevo *bakufu*.

[10] Goble 2007, p. 50.

[11] Farris 2009, p. 140.

[12] Imatani 1990, p. 231.

[13] Varley 2000, p. 120.

vencido, aunque para ello se enarbolase, de manera indistinta, la bandera de una u otra causa. En 1473, los líderes de los dos bandos que habían iniciado la guerra ya habían muerto, e incluso se había producido un cambio de *shōgun*, pero el conflicto aún se alargó cuatro años más, hasta 1477, cuando, cansados de una eterna situación de tablas, y desgastados hasta la extenuación, ambos ejércitos acabaron abandonando la lucha.

La fragmentación del periodo Sengoku

Pese a que en 1477 terminó la guerra Ōnin, esto no significó el final de las confrontaciones bélicas; al contrario, no habían hecho más que empezar: en las provincias ya nadie podía detener el clima generalizado de guerra civil. Empezó así el periodo Sengoku[14] —o subperiodo, puesto que se engloba dentro del Muromachi—, que se caracteriza por ser casi con seguridad el momento más turbulento y complicado de la historia japonesa. Su estudio es, sin duda, apasionante pero, al mismo tiempo, puede resultar extremadamente complicado, pues son muchísimos los sucesos importantes que se produjeron, protagonizados por una infinidad de actores muy diversos, con muchos frentes abiertos al mismo tiempo, interactuando entre sí, y una gran cantidad de niveles de análisis posibles; pero tal vez de todo ello resulte su gran interés.

Como se ha dicho, el *shōgunato* Ashikaga nunca llegó por sí mismo a controlar todo el país, y en la mayor parte tuvo que depender de distintos líderes samuráis regionales, lo que ponía al gobierno central en una posición muy delicada. En este momento del periodo, pasada la década de 1470, los Ashikaga eran ya meros títeres en manos de las familias que se repartían el puesto de *kanrei,*[15] algo parecido a un vice *shōgun*. De todas formas, poco importaba ya quién estuviera al frente del *bakufu*, porque su poder no llegaba mucho más allá de la capital y las regiones más próximas.[16] Y si el gobierno central pasaba por un mal momento, la Familia Imperial pasaba por uno aún peor, al sumarse a la habitual falta de autoridad real una terrible situación económica. Valga como ejemplo que al morir el emperador Go-Tsuchimikado (1442-1500), su cadáver tuvo que permanecer en palacio durante un mes y medio por falta de los fondos necesarios para la ceremonia fúnebre que señalaba el protocolo, y su sucesor al trono no pudo ser coronado de manera oficial hasta transcurridos más de veinte años por el mismo motivo.[17]

Fruto de este ambiente generalizado de caos político y de pérdida de autoridad de gobierno y corte,[18] por todo Japón se dio un fenómeno que resulta clave para entender este periodo, bautizado por los historiadores como *gekokujō,*[19] según el cual un vasallo

---

[14] En algunas cronologías, la guerra Ōnin se incluye dentro del periodo Sengoku y en otras —como aquí—, no, pero el hecho no tiene demasiada importancia en la práctica; únicamente depende de qué criterio se utilice para delimitar cada momento.

[15] Murdoch 1925, p. 624.

[16] Hall 1990, p. 216.

[17] Fujita 1991, p. 3.

[18] Ike 2010, p. 58.

[19] Literalmente, «el inferior vence al superior» o «el inferior se convierte en el superior», dependiendo del *kanji* (grafía japonesa de origen chino) con el que se escriba.

—ya fuese un individuo o un clan— ocupaba el lugar de su superior, bien aprovechando su caída o directamente causándola mediante la traición. Los grandes apellidos del pasado fueron desbancados por apellidos de clanes menores que hasta entonces servían a los primeros, pero que en este tiempo de cambios se convertirían en los nuevos líderes regionales. Un fragmento de un diálogo recogido por la crónica *Chiritzuka Monogatari* entre Yamana Sōzen (1404-1473) —uno de los jefes militares que protagonizó la guerra Ōnin— y un cortesano de la capital durante este mismo conflicto ilustra a la perfección este clima de cambios y de ruptura con el pasado, cuando Yamana le dice al noble:

> No puedo entender por qué lo que haya sucedido en el pasado tiene que ser usado para explicar otros asuntos. Hemos sido testigos de la caída en desgracia de muchas grandes familias que tenían un gran apego a lo que había sucedido en el pasado sin prestar atención a los signos de los tiempos. [...] Si tuviésemos que guiarnos solo por lo sucedido en el pasado, yo, siendo de baja cuna, nunca podría dirigirme a su señoría como un igual, como estoy haciendo ahora mismo. ¿Dónde podemos encontrar algo así en los hechos pasados? Esto debe ser cosa también de los signos de los tiempos. Así que, señor, de ahora en adelante, mejor no le hable de esos hechos del pasado suyos a un bárbaro estúpido como yo.[20]

Así, en las provincias, los *shugo* fueron ganando más y más poder, desvinculándose del poder central al que, en teoría, representaban, mientras que en algunas de ellas fueron clanes samuráis en principio menores los que se hicieron más fuertes y ejercieron un control *de facto* sobre algunos territorios, derrocando a los *shugo*. De esta mezcla de orígenes saldrían los grandes señores militares del periodo Sengoku, conocidos como *daimyō*. Lógicamente, las zonas en las que estos señores militares de las provincias tenían un mayor poder eran las más alejadas de la capital, y, en especial, la próspera región de Kantō y la sureña isla de Kyūshū; desde estos lugares, por ejemplo, pronto se empezó a no enviar ningún tipo de impuesto hacia Kioto, lo que provocó un mayor enriquecimiento de los líderes locales y un mayor empobrecimiento del ya depauperado gobierno central. Así, estas grandes familias guerreras de la periferia, en la práctica, se fueron independizando del *bakufu*, eliminando allí la figura del gobernador, y llegaron incluso a quedarse como propias las tierras que pertenecían hasta entonces al emperador o a miembros de la corte. Estos *daimyō* establecieron con sus hombres de confianza, sus generales, vínculos de lealtad recompensada con tierras y el control sobre ellas y la gente que vivía en ellas. Dentro de sus dominios, construyeron grandes castillos en los que residir y defenderse de posibles ataques, y en torno a ellos fueron surgiendo núcleos de comercio y, poco a poco, nuevas y mayores ciudades, lo que convirtió a Japón en una de las sociedades más urbanizadas de la época.[21]

A inicios de este periodo podemos contar a más de doscientas familias samuráis luchando entre ellas, aunque con el tiempo muchas irían desapareciendo, absorbidas o vencidas por otras más poderosas. La forma de combatir también empezó a cambiar,

---

[20] Aparece en Ōkubo *et al.* 1955, pp. 1-2. Traducción propia del japonés.

[21] Nakai 1991, p. 519.

con ejércitos mucho mayores, porque en este nuevo tipo de guerra, de todos contra todos, cada líder regional debía conquistar territorios de líderes vecinos y evitar al mismo tiempo que los suyos fuesen conquistados por un tercero, y lo único que legitimaba la autoridad de estos *daimyō* era su capacidad militar, pues ninguno contaba con el apoyo oficial del *bakufu* o del emperador. Así, tener el mayor ejército posible se convirtió en un asunto de vida o muerte, por lo que cualquier campesino era bienvenido como soldado; por otro lado, teniendo en cuenta que cada soldado era responsable de la adquisición y el mantenimiento de su equipo y armamento, y que la gran mayoría de ellos eran incapaces de costearse un caballo, las tropas de infantería aumentaron muchísimo en esta época. El periodo Sengoku es el momento del auge del soldado a pie, el llamado *ashigaru*, en detrimento de las tropas de caballería de las élites samuráis. Obviamente, un soldado a caballo seguía siendo más efectivo que uno a pie, pero un grupo de diez *ashigaru* armados con largas lanzas y unidos por vínculos de parentesco o de pertenencia a un mismo pueblo, luchando como una unidad y habiendo precisado mucho menos entrenamiento del necesario para combatir a caballo, podía ser mucho más útil y práctico. La guerra ya no funcionaba a base de grandes gestas heroicas protagonizadas por guerreros de ilustre apellido cargando a caballo de forma individual, sino por grandes batallones de infantería moviéndose de forma compacta y organizada, dirigidos por un general situado en una colina cercana. Debido a esta necesidad de ejércitos mayores, al crecimiento demográfico de esta época —causado, en parte, por una revolución agrícola que aumentó la productividad de los campos—[22] y a la formación de coaliciones entre distintos *daimyō,*[23] vemos ejércitos formados por decenas de miles de soldados, algo que hasta entonces se daba en muy contadas ocasiones.

La situación acabó llegando a una especie de tablas donde ningún *daimyō* era tan poderoso como para hacerse con el control de un territorio lo bastante significativo, o con la capital del país. Tan importante era lo primero como lo segundo, puesto que Kioto, pese a carecer desde hacía décadas de una autoridad real, era uno de los principales objetivos de los *daimyō*, ya que quien se hiciese con la capital podría ostentar el poder simbólico de que aún disfrutaba. Pero cuando parecía que uno de estos señores estaba a punto de conseguir cualquiera de estos dos objetivos, otros señores formaban alianzas para evitarlo, estableciéndose así un equilibrio de poder cambiante pero constante que parecía condenado a durar para siempre y sumir a Japón en una eternidad de guerras a lo largo y ancho de su territorio. Contra todo pronóstico, quien consiguió romper el equilibrio fue un pequeño *daimyō* con el que nadie contaba.

Oda Nobunaga, hacia la unificación de Japón

En este capítulo dedicado al contexto, merece un apartado específico una muy breve biografía de Oda Nobunaga, sin cuya figura no puede entenderse la de Toyotomi Hideyoshi ni sus políticas. Nobunaga se convirtió primero en el líder de su propia rama

[22] Yamamura 1981, p. 334.
[23] Brown 2007, p. 70.

de los Oda cuando su padre murió en 1552, pese a la oposición de gran parte del clan, que creía que estaba loco, debido a su estrambótico comportamiento en muchas ocasiones. Una explicación habitual —cuando no se cae en el tópico de considerarlo un psicópata— es la que afirma que era una persona muy pragmática que hacía siempre lo que consideraba más adecuado en cada situación para conseguir sus objetivos, aunque contraviniese las tradiciones y el protocolo —a los que no daba ningún valor— o ignorase las opiniones de los demás, puesto que para él los medios no eran importantes si conducían al éxito.[24] Esta personalidad pragmática, en primer lugar, encaja bastante con el clima general de la época y, en segundo lugar, con el desarrollo de la propia carrera del líder de los Oda, en especial con su guerra abierta contra ciertos monasterios y sectas budistas, con su adopción temprana y masiva de las armas de fuego o con su relación con los misioneros jesuitas.

Podría decirse que son diversos los factores que hicieron que Nobunaga acabase triunfando sobre el resto: al pragmatismo y la innovación que acabamos de comentar hay que sumar la localización óptima de su provincia, Owari, lo bastante cerca de la capital, pero suficientemente alejada como para no verse afectada por los combates que la habían asolado durante la guerra Ōnin.[25] Además, en algunos momentos clave podríamos decir que contó con la ayuda de una suerte nada despreciable.

Tras heredar el liderazgo de su propia rama del clan, Nobunaga pasó los restantes treinta años de su vida inmerso en una campaña militar tras otra, sin conocer la paz en ningún momento. Los primeros siete de estos años los dedicó a combatir al resto de ramas del clan Oda para hacerse con su control absoluto, eliminando a la rama principal y convirtiéndose en el indiscutido líder del clan y dueño de la provincia de Owari, pero no hay que olvidar que tanto el primero como la segunda no eran entonces actores decisivos dentro del conflicto que se estaba librando a escala nacional.

Muy distinta era la situación de Imagawa Yoshimoto (1519-1560), quien en ese mismo momento era señor de tres importantes provincias y el primero en poder intentar conquistar Kioto con razonables garantías de éxito, en 1560. En su camino hacia el oeste se encontraba la provincia de Owari, la de Nobunaga, pero no parecía que Imagawa tuviese que preocuparse demasiado por conseguir cruzarla, e incluso conquistarla. Sin embargo, el encuentro de ambos *daimyō* en la batalla de Okehazama, uno de los episodios bélicos más famosos e importantes de la historia de Japón, no tuvo en absoluto el resultado esperado, porque los Oda vencieron contra todo pronóstico, haciéndose con la cabeza del propio Imagawa Yoshimoto.[26] Después de Okehazama —el primer paso hacia la unificación de Japón—, Nobunaga pasó a tener un nuevo estatus entre los *daimyō* del país,[27] y prueba de ello es que, en 1565, en el contexto de la disputa sucesoria que se produjo tras la muerte del *shōgun* Ashikaga Yoshiteru (1536-1565), uno de los postulantes al cargo, Ashikaga Yoshiaki (1537-1597), hermano menor del fallecido, pidió ayuda al líder del clan Oda. Nobunaga no solo accedió a colaborar con

---

[24] De Bary *et al.* 1958, p. 303.

[25] Sansom 1973, p. 108.

[26] Hayashiya 1966, pp. 78-81.

[27] Farris 2009, p. 191.

Yoshiaki, sino que también vio esta ocasión como una gran oportunidad para llegar a Kioto, justificando así su campaña como una orden recibida del nuevo *shōgun* —si acababa siendo una campaña exitosa, como es evidente.

Nobunaga entró por fin en Kioto en 1568, tomó la ciudad e instaló a Yoshiaki como *shōgun*. Este le concedió, a su vez, el título de *kanrei*, pero Nobunaga lo rechazó,[28] puesto que ese cargo implicaba, por definición, estar a las órdenes del *shōgun*, y eso no era para lo que él había tomado la capital; al contrario, su intención era utilizar a Yoshiaki como un títere que hiciera lo que él decidiese. Se estableció entonces un gobierno dual en el que el *shōgun* tenía un papel poco más que simbólico, que solo era decisivo políticamente en asuntos menores, mientras que, en la práctica, Nobunaga era el verdadero gobernante del país, aunque necesitase a Yoshiaki para dar legitimación a sus leyes. Y así, respaldado por su relación con el *shōgun*, se lanzó a la conquista de Japón.

Uno de los principales obstáculos para conseguirlo radicaba en el gran poder de algunos monasterios budistas de la zona cercana a la capital, que poseían tierras y ejércitos de la misma forma que los clanes samuráis. Este tema resulta en especial relevante, sobre todo por su influencia en la relación que Nobunaga —y también Hideyoshi más tarde— tendría con el cristianismo, y, por ello, dejaremos esta cuestión para retomarla más adelante de forma más específica.

La relación entre Nobunaga y Yoshiaki se fue deteriorando desde casi el principio, cuando el segundo vio que el primero tenía sus propios planes, y para 1572, era ya tan mala que el *shōgun* empezó a promover un complot para librarse del molesto líder de los Oda.[29] Tras eliminar esta amenaza, en 1573, Nobunaga decidió terminar de manera definitiva con el problema, y, de paso, demostrar que era ya tan poderoso que no necesitaba la legitimación de la que se había valido desde 1568, y expulsó a Yoshiaki tanto de la capital como de su cargo. De esta forma, el decimoquinto sería el último de los *shōgun* Ashikaga, con lo que terminaba así, además, tanto el periodo Sengoku como el periodo mayor dentro del que este se sitúa, el Muromachi, y empezaba el siguiente, que recibe el nombre de Azuchi-Momoyama[30] (1573-1603). El nuevo gobernante del país, ahora ya en solitario, no se preocupó por obtener ningún pomposo cargo oficial[31] —su pragmatismo se aplicó también en este momento—, creyendo que su poder militar ya era más que suficiente para legitimar su autoridad. Nobunaga parecía estar más preocupado por seguir conquistando territorios hasta hacerse con todo el país. Los siguientes años los dedicó, en primer lugar, a afianzar su control sobre la zona central del país, donde terminó definitivamente con la amenaza que constituían algunos monasterios budistas. Nobunaga decidió entonces centrarse en la zona oeste de Japón, que estaba sobre todo bajo dominio de los Mōri y sus aliados, y, para dirigir esta campaña, eligió al que era por entonces su mejor general: Toyotomi Hideyoshi.

---

[28] Asao 1991, p. 42.

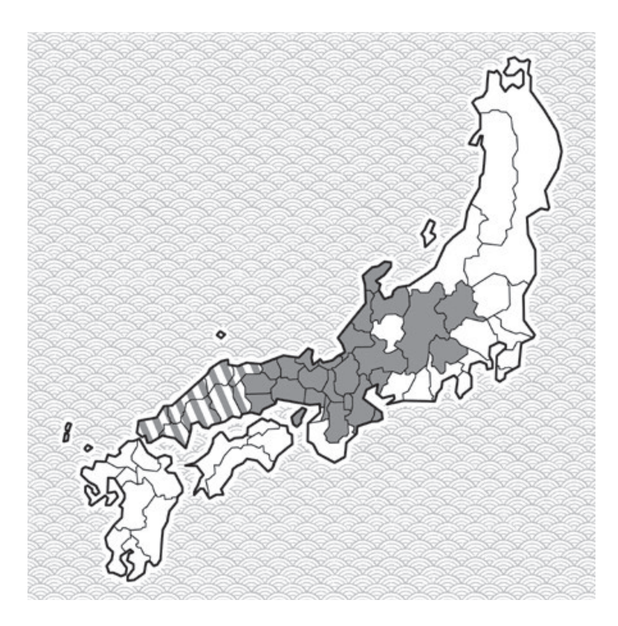
[29] Ōta 1610, en 2011, p. 178.

[30] El término está constituido por los nombres de los lugares donde situarían sus castillos, primero Oda Nobunaga y después Toyotomi Hideyoshi; se indica así que el periodo lo componen los gobiernos de estos dos líderes, siendo una especie de transición entre el periodo del largo gobierno de los Ashikaga —Muromachi— y el del aún más largo de los Tokugawa —Edo.

[31] Taniguchi 2002, p. 283.

Pero en 1582 de repente se acabaron los éxitos de Nobunaga en el conocido como incidente Honnō-ji. Mientras estaba de camino desde su base de Ōmi, donde se levantaba su impresionante castillo de Azuchi, y se dirigía a supervisar la campaña contra los Mōri, decidió enviar por adelantado a uno de sus generales, Akechi Mitsuhide (1528-1582), mientras él se quedaba en Kioto un par de días. Se alojó en el templo Honnō-ji, como era costumbre cuando visitaba la capital, custodiado esta vez por solo un centenar de samuráis y no por los dos mil soldados que solía llevar con él. Akechi, cuando estaba a medio camino en dirección a la campaña en el oeste, de repente ordenó a sus tropas —unos trece mil soldados— que se desviaran hacia Kioto y, al llegar a la ciudad al alba del 20 de junio, atacaron el Honnō-ji. Nobunaga y sus hombres, muy superados en número y en absoluto preparados para ser atacados, prefirieron prender fuego al templo y morir quemados antes que caer en manos de los traidores. Nobunaga cometió *seppuku*,[32] y Akechi ordenó entonces a sus hombres que atacaran el castillo de Nijō,[33] también en Kioto, donde se alojaba el hijo y heredero de Nobunaga, Oda Nobutada (1557-1582), quien terminó cometiendo *seppuku* igual que su padre.[34]

Los motivos para la traición de Akechi Mitsuhide han sido discutidos durante mucho tiempo por los historiadores que han estudiado el tema, y se barajan varias hipótesis. Según la más habitual, se trató de una venganza personal porque Akechi culpaba a Nobunaga de la muerte de su madre tres años antes, cuando durante el asedio a un castillo, este general ofreció perdonar la vida a dos rehenes a cambio de la rendición del castillo y entregó, a su vez, a su propia madre como rehén de buena voluntad para garantizar lo prometido; pero tras la rendición, Nobunaga ordenó la ejecución de los dos rehenes pese a lo pactado, y la respuesta de la familia de estos fue quemar viva a la madre de Akechi.[35] Pero también se ha defendido que la traición se debiese a un intento por detener una elaborada confabulación de Nobunaga para emparentarse con la Familia Imperial.[36] Otros estudiosos defienden que,



1. La zona oscura es la conquistada por Nobunaga o sus aliados en junio de 1582. Las provincias con franjas son las de los Mōri, cuya alianza consiguió Hideyoshi para los Oda, pero tras la muerte de Nobunaga.

[32] El *seppuku* es el acto de suicidio que en Occidente se conoce como *harakiri*.

[33] No se trata del mismo castillo de Nijō que puede visitarse actualmente en Kioto, cuya construcción se inició en 1602.

[34] Ōta 1610, en 2011, pp. 470-472.

[35] Hawley 2005, p. 13.

[36] Nishigaya 2000, pp. 282-283.

sencillamente, el general quería hacerse él mismo con el control de Japón.[37] Lo cierto es que tal vez se tratara de una combinación de todos estos motivos.

En el momento de su muerte, Nobunaga había conseguido unificar toda la zona central del país y controlar 32 de sus 66 provincias —más o menos un tercio del país si hablamos de extensión.

Oda Nobunaga y el budismo

Nobunaga ha pasado a la historia —sobre todo para la academia occidental— como alguien despiadado y vengativo, capaz de las mayores y más gratuitas masacres. Como afirma Hall, «Nobunaga appears as the ruthless destroyer, wholly determined to eliminate all obstacles to his national unification».[38] Esto se debe, en gran parte, a su lucha abierta contra determinados monasterios y grupos religiosos budistas, a los que combatió de la misma forma en que se combatía a cualquier *daimyō* rival. De nuevo, esto encaja con su actitud pragmática, ya que estos monasterios budistas se comportaban, de hecho, en muchos aspectos, como los *daimyō*, pues solían administrar grandes tierras, que controlaban con sus ejércitos, y jugaban un importante papel en los asuntos políticos, en especial, los de la capital. Gran parte de los conflictos en los que se veían envueltos estos grupos religiosos se daban, además, entre distintos templos o monasterios, y no por motivos relacionados precisamente con la religión, puesto que muchas veces pertenecían a la misma escuela o corriente budista, sino por razones económicas y políticas. Así pues, se podría decir que, para Nobunaga, si se comportaban como un *daimyō*, se les podía tratar como tal, dejando aparte las consideraciones religiosas, supersticiones o tradición, algo que no era nada habitual entre la mayoría de guerreros.

En Occidente se ha presentado muchas veces a Nobunaga como un enemigo del budismo *per se*, pero esta idea está, sin duda, en gran medida influenciada por el retrato que hicieron de él los misioneros jesuitas de su época. En sus relatos encontramos una y otra vez la idea de que despreciaba todo culto a budas o *kami,*[39] o toda superstición,[40] lo cual es cierto, pues manifestó en público en numerosas ocasiones que no creía en nada de ello, pero leemos al jesuita portugués Luís Fróis[41] (1532-1597) decir incluso que «parece que o tomou Deos por flagelo dos bonzos, destruição de seos templos e idolatrias»[42] —no en pocas ocasiones los sacerdotes celebraron que Nobunaga destruyera templos y santuarios, por cierto—.[43] Y por el hecho de creerle enemigo del budismo, los misioneros vieron automáticamente en él a un amigo y protector del cris-

---

[37] Takayanagi 1958, pp. 212-226.

[38] Hall 1991, pp. 5-6.

[39] Un *kami* es, simplificando mucho, una deidad propia del shintoísmo.

[40] Por ejemplo, Fróis. «A Belchior de Figueiredo, 1-6-1569», en *Cartas...* (1598), f. 257v.; Fróis, 1569, en 1981, p. 240; y Mexia. «Al general de la Compañía, 20-10-1580», en *Cartas...* (1598), f. 475v.

[41] El máximo exponente de la curiosa figura del misionero-etnógrafo vivió en Japón durante más de treinta años.

[42] Fróis 1582, en 1982, p. 331.

[43] Por ejemplo, Fróis. «A Belchior de Figueiredo, 1-6-1569», en *Cartas...* (1598), f. 259.

tianismo, aunque tanto lo primero como lo segundo —de lo que se hablará más adelante— se pueden explicar de forma más convincente, insisto, como una postura pragmática y adaptada a la realidad de cada situación. El mismo Nobunaga se lo explicó a sus generales en 1571, cuando, al darles la orden de que destruyeran los templos del complejo monástico del templo Enryaku-ji, en el monte Hiei, estos se mostraron alarmados y asustados por tan colosal herejía, e intentaron convencerle de que desistiera de su idea. Les dijo:

> Yo no soy el destructor de este monasterio. El destructor de este monasterio es el propio monasterio. [...] Os envié a dialogar con los monjes, pero no quisieron escuchar. Entonces envié a otro mensajero [...] para informarles de que si no cambiaban de opinión, todos los edificios [...] serían incendiados y destruidos, y todos los habitantes, tanto religiosos como no, serían decapitados. Ni así cedieron. Y yo no miento. Son ellos quienes obstaculizan la ley y el orden de este país. Aquellos que ayudan a los rebeldes son también traidores para este país. Y si no los destruimos ahora, volverán a ser un peligro para el país. Por eso no hay que perdonar ni una vida.[44]

Este episodio, el asedio al monte Hiei, es, sin duda, uno de los más famosos de la biografía de Nobunaga y el que se cita siempre como máximo exponente de su supuesta crueldad, estableciendo, además, ya en sus contemporáneos una imagen de destructor de la autoridad tradicional que ninguna de sus políticas anteriores o posteriores conseguiría eliminar.[45] El Enryaku-ji se había mostrado públicamente en contra de Nobunaga dos años antes, en 1569, cuando el recién estrenado gobierno *de facto* del líder de los Oda expropió unas tierras pertenecientes al poderoso y rico monasterio.[46] Nobunaga les propuso entonces dos opciones: o se unían a su bando y les eran devueltas sus tierras y garantizados toda clase de privilegios en la zona controlada por el gobierno central, o se mantenían neutrales y no interferían en asuntos políticos en las guerras que se estaban librando. Mediante un documento oficial, además, les comunicó que, de no elegir ninguna de estas dos opciones, aliándose con otro bando, quemaría el Enryaku-ji y todos los edificios de su propiedad. Entonces el monasterio no dio ninguna respuesta, pero un año más tarde se aliaron con los clanes que en aquel momento combatían a Nobunaga: los Asakura y los Azai.[47]

Así, vemos que en la disputa entre Nobunaga y el Enryaku-ji no aparecen motivos de tipo religioso, y se trata tan solo de un conflicto más entre dos actores políticos. El conocido desenlace fue un asedio que finalizó cuando los treinta mil soldados de Nobunaga rodearon por completo la falda del monte Hiei y, emprendiendo la ascensión al unísono, fueron quemando todo edificio y matando a cualquier persona —fuese monje, monje guerrero, mujer, anciano, o niño de cualquier edad— que encontraron a su paso, siendo algunos apresados en un primer momento, pero solo para ser ejecutados después, pues nadie sobrevivió al ataque.

---

[44] Oze 1970, pp. 872-873. Traducción propia del japonés.

[45] Wakita 1982, pp. 362-363.

[46] Lamers 2000, p. 76.

[47] Ōta 1610, en 2011, pp. 155-156.

Fróis explicaba lo sucedido en una carta —con los habituales calificativos despectivos al hablar de los bonzos y sus símbolos religiosos— en la que decía también que desde el Enryaku-ji le habían ofrecido a Nobunaga «trezentas barras douro que val cada huna corenta & sinco taeis[48] de prata»,[49] pero que este no las había aceptado, y que había tantos seglares en el monasterio porque los bonzos, seguros de que Nobunaga no se atrevería a atacar, habían convencido a los habitantes del vecino pueblo de Sakamoto para que se refugiasen allí. El ataque se saldó con más de veinte mil víctimas y la completa destrucción de unos trescientos edificios que componían el enorme complejo monástico del monte Hiei, incluyendo valiosas estatuas, pinturas y archivos, y supuso la desaparición inmediata del Enryaku-ji como influyente actor político y una gran conmoción para todo el país, sobre todo para la corte de la capital.

El poder de algunos de estos monasterios estaba, desde mediados del siglo xv, además, muy relacionado con ciertos movimientos populares formados por campesinos, pequeños terratenientes y oficiales de gobiernos locales, pero también por monjes budistas y sacerdotes shintoístas, que se oponían al control de los *daimyō*. Estos grupos, una especie de ligas llamadas genéricamente *ikki*,[50] fueron proliferando por gran parte del país y pasaron a estar cada vez más organizados, a medida que comenzaron a estar más relacionados con ciertos monasterios y templos. Sin duda, el más poderoso de estos *ikki* fue el Ikkō-ikki, organizado en torno a una rama de la escuela budista Jōdo Shinshū, cuya sencilla doctrina —prometía la salvación solo con invocar el nombre del buda Amida— atrajo a grandes sectores de la sociedad que se sentían oprimidos y castigados por la clase gobernante samurái. Pese a no contar con un alto grado de organización, debido a que se trataba de un grupo tan extendido, la rama principal del Ikkō-ikki tenía su base en el Ishiyama Hongan-ji, en la actual Osaka, un templo muy fortificado, dirigido en ese momento por el abad Kennyo[51] (1543-1592). Se mostraron muy activos ya a finales del siglo xv, y una de sus ramas regionales consiguió derrocar al gobierno de la provincia de Kaga y gobernar allí durante casi un siglo, lo que nos da una idea de lo poderosos que podían llegar a ser estos grupos; valga como otro ejemplo de su poder el dato de que los ejércitos tanto del Enryaku-ji como del Hongan-ji estaban entre los diez mayores del Japón de la época.[52]

El Ikkō-ikki se enfrentó, a partir de 1570, a Nobunaga, reforzando con sus tropas —que incluían unos tres mil arcabuceros—[53] a las del clan Miyoshi, por lo que los Oda se vieron obligados a retirarse. Ese mismo año, Nobunaga empezó un asedio al Hongan-ji, que duraría nada menos que diez años, el más largo de la historia japonesa, aunque durante esos años los enfrentamientos con el templo en sí se dieron de manera bastante intermitente. Cuando en 1571 cayó el Enryaku-ji, el Ikkō-ikki se convirtió en el único grupo religioso que se oponía a Nobunaga, y este se dedicó a combatirlo sin

[48] El tael, unidad de peso tradicional en Asia Oriental, equivale a unos cuarenta gramos, aunque podía variar dependiendo del momento.

[49] Fróis. *A Antonio de Quadros, 4-10-1571*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), f. 64.

[50] Literalmente, «insurrección».

[51] Es también conocido como Kōsa o, en los escritos de los jesuitas, como «el bonzo de Osaka».

[52] Nosco 2003, p. 8.

[53] Sansom 1961, p. 284.

descanso.[54] Hasta el año 1580 se dieron innumerables batallas entre ambos bandos, con alianzas por parte del Ikkō-ikki con quien estuviese en cada momento luchando contra los Oda —ya fuesen los Takeda, los Asakura, los Azai, los Mōri o el mismo *shōgun* Yoshiaki—, o intentos frustrados de tomar el templo-fortaleza por parte de Nobunaga o alguno de sus vasallos. A partir de 1574, al verse incapaz de vencer al Hongan-ji directamente, Nobunaga optó por aislarlo, acabando tanto con sus aliados como con las ramas regionales del propio Ikkō-ikki, por lo que fue combatiéndolas en diferentes provincias: Echizen, Owari, Ise, Kawachi y Setsu. En algunos de estos ataques, Nobunaga se mostró tan contundente como había sido ya en el monte Hiei, como es el caso de Ise, donde rodeó los fuertes en los que se atrincheraban sus enemigos y no levantó el bloqueo hasta que murieron todos de hambre, o como en los fuertes de Nagashima, Yanagashima y Nakae, en la provincia de Owari, donde primero estableció un bloqueo completo y después dejó morir de hambre a sus habitantes —en el caso del primero de ellos— o les prendió fuego con ellos dentro —en los otros dos—[55] Cuando Nobunaga conquistaba una provincia luchando contra otro *daimyō*, por lo general solo eliminaba la cúpula de la estructura de poder de dicha provincia; sin embargo, en el caso del Enryaku-ji o el Ikkō-ikki, parecía determinado a acabar con todos y cada uno de sus integrantes.

Hacia 1577, el Hongan-ji había quedado ya del todo aislado tras la desaparición de sus ramas en otras provincias, el destierro de Yoshiaki y la caída de los Takeda, los Asakura o los Azai. Sus únicos aliados eran los Mōri, pero esta vez no estaban atendiendo a sus llamadas de auxilio más que para mantener el bloqueo de Nobunaga incompleto al abastecer al templo de provisiones por vía marítima. Empezaron entonces una serie de negociaciones entre ambos bandos, contando incluso con la intermediación del emperador, y, en 1580, el abad Kennyo acabó aceptando los términos impuestos por Nobunaga y rindiendo el templo.[56] Fue entonces cuando, eliminada la amenaza que suponían los grupos religiosos militantes y pacificada toda la zona central del país, Nobunaga pudo enfocar sus esfuerzos en expandir su conquista hacia el oeste, como ya se ha visto.

Las drásticas políticas adoptadas por Nobunaga en relación con estos grupos budistas militarizados han suscitado —como cabría esperar— un debate académico bastante considerable. Pese a la poderosa influencia que desde entonces ha ejercido la narrativa jesuita, que definía a Nobunaga como un enemigo acérrimo y despiadado del budismo —y un paladín del cristianismo, pero de eso hablaré más adelante—, en la actualidad, la mayoría de académicos ha descartado esta idea. Nobunaga combatía a todo aquel que se opusiese a su proyecto de unificación del país, y aquí se incluyen ramas de su propio clan, otros *daimyō*, miembros de la corte, el mismísimo *shōgun* y grupos o instituciones religiosas. Es importante destacar que Nobunaga no trató por igual a todos los grupos religiosos, templos, santuarios o monasterios, pues en sus tierras, administradas de manera directa o indirecta por él pero siempre con un control absoluto en

---

[54] Elison 1981 (a), pp. 70-71.

[55] Ōta 1610, en 2011, pp. 214-215.

[56] *Ibid.* p. 372 y Sugiyama, 1994, p. 66.

todas las esferas de la sociedad, no se prohibió ninguna doctrina religiosa ni se destruyeron templos por motivos relacionados con la religión. Por el contrario, el líder de los Oda se preocupó de reconstruir muchos edificios religiosos de la capital que habían quedado destruidos tras la guerra Ōnin, o de erigirlos en las nuevas ciudades que se fundaron en sus territorios, como en la misma capital de su gobierno, Azuchi.[57] A pesar de no ser una persona religiosa y manifestarlo abiertamente —como ya se ha comentado—, Nobunaga no se oponía a que sus súbditos o vasallos lo fuesen, porque él no era enemigo del budismo o el shintoísmo como religiones, lo era de sus opositores políticos, y en este campo no hacía distinciones de si se trataba de otro *daimyō* o de un monasterio. Tan solo perseguía a estas instituciones cuando se convertían en una amenaza política, no solo hacia su autoridad, sino también hacia el propio sistema samurái en general. Cuando acabó con el Hongan-ji en 1580, todas las instituciones religiosas de su territorio pasaron a estar bajo su control directo —igual que el resto de actores sociales—, y ese mismo año empezó a censar las tierras y el patrimonio de estos templos, santuarios y monasterios, dejando así claro que estaban supeditados a su gobierno central. Las creencias religiosas, de hecho, siempre que estuviesen al servicio de su gobierno, no solo no eran perjudiciales, sino que también podían resultar muy útiles como herramienta de control social.[58]

Un asunto distinto es el que hace referencia a los métodos que empleó Nobunaga para combatir a estas instituciones y grupos religiosos, por lo general considerados crueles y despiadados. El matiz que cabe introducir es el de que gran parte de la crítica nace del hecho de que estos métodos fueron empleados contra instituciones y grupos religiosos, lo que no era algo habitual, pese a sí serlo entre distintos *daimyō*. Así pues, la única diferencia de Nobunaga respecto al resto de señores guerreros de su época fue que su pragmatismo era aún mayor que el de ellos, tanto que le llevó a pasar por encima de las convenciones sociales, supersticiones y creencias religiosas al cometer actos que se consideraban un sacrilegio y una crueldad extrema, no por la naturaleza de los actos en sí, sino por la de aquellos a los que iban dirigidos. De todas formas, Nobunaga ha sido juzgado por la historia más por esas pocas acciones aisladas que por el conjunto de sus políticas, y aunque gran parte de la historiografía moderna ha reconocido su pragmatismo y ha descartado el relato cruel que aparece en las fuentes tradicionales, este sigue siendo hegemónico en el imaginario colectivo.

Japón y Asia Oriental

Durante los siglos XV y XVI, las relaciones entre Japón y sus países vecinos estuvieron condicionadas por dos ejes principales: por un lado, el sistema tributario sinocéntrico y el comercio que este amparaba, y, por otro, la actividad de los conocidos como *wakō* o «piratas japoneses». Este escenario de relaciones regionales, más o menos estable y muy pacífico si lo comparamos con el caso europeo, se vio alterado a mediados

[57] Sansom 1961, p. 295.
[58] Lamers 2000, p. 170.

del siglo xvi por la llegada de los portugueses, al añadirse estos como un actor regional más y, en el caso japonés, al beneficiarse del momento de bloqueo comercial de este país respecto a China. Así, la situación de Japón dentro de Asia Oriental tendría una influencia decisiva tanto en la política exterior japonesa una vez se unificó el país como en el papel que los europeos podrían jugar respecto a Japón dentro de su marco regional. Resulta, por tanto, imprescindible hacer un breve repaso de este, incidiendo en los dos ejes principales ya comentados.

Japón dentro del sistema regional

A lo largo de su historia, Japón ha vivido tanto etapas de contacto con el resto de su región como de aislamiento respecto a ella, y su alternancia venía dada, sobre todo, por los intereses de los distintos gobiernos tanto de Japón como de China, puesto que las políticas adoptadas por cada sucesiva dinastía imperial china —e incluso por emperadores concretos— condicionaban en gran medida las relaciones internacionales de toda la región, una región que a nivel histórico ha tenido un carácter marcadamente sinocéntrico. China ha sido, desde la antigüedad, reconocida por sus vecinos como el gran campeón cultural de Asia Oriental,[59] factor más importante incluso que su poder económico o militar,[60] estableciéndose una jerarquía regional que venía dada por el grado de «sinización» o asimilación de la cultura china de cada país, un factor usado por los partícipes de este sistema como equivalente al de «civilización». Así, por ejemplo, para China, Japón era un país más civilizado que otros como Siam o, sobre todo, que los pueblos nómadas del norte de la región, pero no tanto como Corea o Vietnam, pese a que a lo largo de la historia ha sido más poderoso en términos económicos y militares que ellos.

Este sistema tributario chino, aunque en las últimas décadas ha sido objeto de gran controversia y debate académico,[61] sigue siendo el marco dentro del que se suelen explicar tanto las relaciones diplomáticas y comerciales de China respecto a los distintos países de Asia Oriental[62] como las de los países tributarios entre sí. Este sistema, además, llegó a la cumbre de la sofisticación durante la dinastía Ming, momento que nos ocupa aquí en especial. Para poder participar en este sistema, el gobernante del país interesado debía acudir él mismo o enviar emisarios a la capital china y reconocer su superioridad, porque este reconocimiento de su estatus hegemónico era precisamente el principal beneficio que obtenía China de este sistema tributario, el prestigio que le otorgaba esta sumisión del resto de países de la región, que legitimaba a su gobierno también ante sus propios ciudadanos. A su vez, cuando estos países vecinos eran aceptados como tributarios, sus gobernantes obtenían la legitimidad de ser reconocidos por China como reyes de sus respectivos reinos, con lo que vemos un intercambio en el

---

[59] Fairbank 1942, p. 132.
[60] Kang, D. 2010, p. 8.
[61] Zhou 2011, p. 147.
[62] Fairbank 1992, pp. 112-113.

que ambas partes obtenían beneficios simbólicos, en forma de reconocimiento, por un lado, y legitimidad, por otro. Es importante aclarar que esta relación de vasallaje o tributo no otorgaba a China ningún tipo de autoridad sobre el país tributario o le permitía ninguna injerencia en su política;[63] de la misma forma, ningún país de la región era obligado a participar en este sistema.

Se producía también un intercambio material, ya que el país tributario hacía entrega del tributo propiamente dicho, por lo general productos naturales o manufacturados característicos de su país y que, a ser posible, no existiesen en China; a cambio recibía una serie de regalos del emperador chino, cuyo valor solía exceder con creces el del tributo. Así, se podría decir que, a nivel material, China salía perdiendo con todo este proceso, en el que, además, se llevaban a cabo numerosas recepciones y banquetes, y se escoltaba a los emisarios extranjeros desde su llegada hasta que partían de vuelta, todo ello costeado por las arcas de la corte china. Pero ese beneficio material era algo que también atraía al resto de países a formar parte del sistema y aceptar, por tanto, ser vasallos de China.[64] Aparte de este intercambio directo de tributos y regalos, cada expedición tributaria incluía a un gran número de comerciantes del país visitante, quienes estaban autorizados a desarrollar su actividad con mayor o menor libertad en determinadas ciudades chinas, por lo general portuarias. Y esto es lo que, más que ningún otro factor, hizo que el sistema tributario chino perdurase durante tanto tiempo, que se convirtiese, en la práctica, en la única forma oficial de comerciar con China.[65]

En el caso de Japón, antes del siglo XIV, se habían enviado embajadas a China en diferentes periodos, dependiendo del buen estado de las relaciones entre los gobiernos de ambos países, pero en la gran mayoría de estas embajadas el factor tributario no jugó un papel importante. Aunque el Japón de épocas tan tempranas como el siglo VII reconocía la superioridad cultural china y enviaba allí monjes que traían de vuelta todo tipo de conocimiento religioso, literario y político-burocrático,[66] primordial para el desarrollo de la cultura japonesa, nunca aceptaron que su relación con China fuese de tipo tributario, y siempre consideraron a los emperadores de ambos países como iguales, algo que escandalizaba a la corte imperial china y que incluso provocó que más de una vez por el lado chino se interrumpiesen las relaciones diplomáticas y comerciales.[67] Esta reticencia japonesa a considerarse un estado tributario o vasallo de China se acentuó aún más desde que, a partir de finales del siglo XII, la clase guerrera del país se hizo con el gobierno, una diferencia fundamental respecto a países como Corea o Vietnam, donde gobernaban las élites intelectuales, mucho más dadas a aceptar la influencia e incluso la superioridad de China y su cultura.[68]

Cuando la dinastía Ming consolidó su poder en China, una de las primeras medidas que adoptó su gobierno fue la de retomar y potenciar el sistema tributario, por lo que enviaron embajadas a los países vecinos demandándoles que, a su vez, estos res-

---

[63] Womack 2010, p. 98.
[64] Swope 2002, p. 757.
[65] Hevia 2010, p. 63.
[66] Howe 1996, p. 3.
[67] Keay 2008, pp. 236-237.
[68] Kang, D. 2010, p. 26.

pondiesen con una embajada tributaria ante la corte del emperador. Japón fue uno de los países que recibieron esta propuesta, ya en 1369, pero fue con el gobierno del *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) cuando se potenciaron estas relaciones con China, intercambiando embajadas en 1401 y 1402 en un clima de entendimiento facilitado también por los grandes esfuerzos de Yoshimitsu por combatir a los piratas japoneses que actuaban en costas chinas,[69] una de las condiciones que impusieron los Ming para tener relaciones con el *shōgunato*. En 1405, Yoshimitsu recibió formalmente el título de «rey de Japón» por parte del emperador chino, materializado en un gran sello de oro, y de esta forma el país entró de manera definitiva en el sistema tributario chino como un vasallo de los Ming. Por otro lado, establecía de un modo más claro al *shōgun* como una autoridad independiente de la del emperador, puesto que este nuevo título no le había sido otorgado por él, y con esta nueva autoridad estaba capacitado para tratar directamente con otros países. Esta política de Yoshimitsu despertó no pocas quejas tanto en el propio gobierno japonés como en la corte de Kioto, por creer que Japón se había humillado de manera voluntaria al aceptar un papel subordinado a China, cuando hasta entonces se habían considerado iguales. Pero para el *shōgun* era más interesante —además de la carga de legitimidad aportada por el reconocimiento chino de su autoridad— el beneficio económico del comercio que conllevaría su nueva relación con el gobierno chino, algo que desde entonces supondría una fuente de ingresos esencial para el *bakufu*.[70]

Este sistema estuvo funcionando durante casi un siglo y medio, hasta que en 1549 regresó a Japón la decimoséptima y última embajada, participando en estos viajes un total de ochenta y cuatro barcos. Se trata de cifras que pueden parecer bajas, pero el beneficio económico de este comercio —sobre todo para Japón—, un comercio, además, caracterizado por ser de productos de lujo,[71] fue enorme. Aunque en un principio, en tiempos de Yoshimitsu, el *shōgunato* tenía el monopolio absoluto sobre el comercio, con el paso de los años, los viajes empezaron a estar copatrocinados por otros actores, como algunos poderosos templos y santuarios o algunos señores regionales, con lo que el gobierno central empezó a perder el control tanto sobre el comercio como sobre las relaciones internacionales japonesas en general. Algunas importantes familias samuráis fueron poco a poco adueñándose del comercio japonés con China, como los Ōuchi o los Hosokawa, quienes llevaron su rivalidad al continente, llegando a enfrentarse en la ciudad china de Ningpo en 1523.[72] Esta situación fue uno de los factores por los que los Ming fueron limitando cada vez más su relación comercial con Japón, aceptando, desde ese momento, solo dos embajadas más, en 1540 y 1549, momento en que decidieron dar por finalizadas las relaciones oficiales entre ambos países. Obviamente, hubo más factores implicados en esta decisión de los Ming, como la inestabilidad generalizada en la política japonesa, el resurgimiento de la piratería en las costas de China o la llegada de los portugueses a la región, pero estos dos últimos se analizarán más adelante.

---

[69] Sansom 1961, p. 169.

[70] Toyoda y Sugiyama 1977, p. 132.

[71] Cullen 2003, p. 21.

[72] Saeki 2015, p. 17.

Las relaciones internacionales en la región no se daban tan solo entre China y el resto de países. Estos también mantenían relaciones entre ellos, aunque muchas veces dentro del marco del sistema tributario sinocéntrico. En este sistema —como se ha comentado—, Corea ocupaba, en teoría, un lugar más alto que Japón por su mayor grado de asimilación de la cultura china y de aceptación de su posición de vasallaje respecto a este país, pero trataba a Japón como a un estado vecino que también participaba en el sistema regional. Por el lado japonés, el asunto se veía de una forma muy distinta, pues siempre se había considerado a Corea inferior a Japón —por motivos históricos, e incluso legendarios, que se remontan al siglo III—, relacionándose con ella en algunos momentos como si se tratase de un estado tributario suyo.[73] Del siglo VII al IX se produjeron numerosas misiones entre Japón y Silla,[74] en concreto treinta y tres japonesas y cuarenta y ocho coreanas.[75] Pero las relaciones oficiales entre ambos países se interrumpieron en el año 918, y el contacto por parte del lado coreano no se restableció hasta 1367. Ese año llegó a Japón una embajada coreana cuyo único objetivo era pedir a las autoridades japonesas que acabasen con la actividad de los piratas japoneses en sus costas. Por su lado, la corte imperial rechazó dar una respuesta a los emisarios y prefirió dejar el asunto en manos del *shōgunato*, en parte porque se sentían ofendidos por el hecho de que Corea se estuviese dirigiendo a Japón como un igual, olvidando —a juicio de la corte— su papel inferior. El *bakufu* Ashikaga, con una actitud más pragmática, sí estableció desde ese momento un diálogo con el gobierno coreano a través de su delegación en Kyūshū y de algunas importantes familias samuráis,[76] introduciendo, además, el comercio en estas relaciones, el motivo principal por el lado japonés.

En el año 1392, en Corea accedió al poder una nueva dinastía, la Joseon (1392-1910), y el cambio supuso una intensificación del contacto entre ambos países, propiciada también por el éxito de las nuevas medidas coreanas para combatir a la piratería en sus costas. Desde ese momento y durante unas décadas, un gran número de japoneses empezó a viajar a la península coreana para comerciar, en especial a los puertos designados a tal efecto.[77] A diferencia de lo que se ha visto que sucedía en el comercio sino-japonés, fuertemente limitado y regulado por el marco del sistema tributario chino, en este caso, los actores implicados por el lado japonés eran muy numerosos y diversos, y esto era así porque el gobierno coreano sabía que el *bakufu* Ashikaga no era lo bastante poderoso como para atajar por sí solo el problema de la piratería, siendo más conveniente, por tanto, implicar a cualquier autoridad regional o señor local que pudiese colaborar,[78] permitiéndoles participar en los beneficios del comercio como contraprestación. Las cifras son claras al respecto. Durante los siglos XV y XVI, se dieron más de dos mil embajadas comerciales japonesas en Corea, y apenas cuarenta de ellas fueron enviadas por el gobierno central.[79]

---

[73] Tanaka 1977, p. 160.

[74] Uno de los tres reinos en que se dividía entonces Corea, junto con Goguryeo y Baekje.

[75] Fuqua 2017, p. 43.

[76] Kuno 1937, p. 259.

[77] Saeki 2015, p. 11.

[78] Kang, E. 1997, p. 27.

[79] Kang, D. 2010, p. 122.

La actividad comercial entre ambos países llegó a ser tan intensa y tan desequilibrada que, a principios del siglo XVI, el gobierno coreano empezó a no poder satisfacer la demanda japonesa de algunos productos como el algodón —que llegó a escasear incluso en el mercado interno del país—, por lo que se acabó viendo obligado a intentar limitar el comercio autorizado, imponiendo todo tipo de restricciones.[80] Este cambio en la política de los Joseon no fue bien acogido por parte de los comerciantes japoneses, quienes llegaron a protagonizar revueltas violentas en suelo coreano, lo que provocó una fuerte represión, la expulsión de todos ellos y la cancelación de las relaciones entre ambos países en 1510. Poco después, los Sō consiguieron que se volviese a autorizar la actividad comercial, pero fue mucho menor de lo que había sido hasta entonces y estuvo aún más exclusivamente en manos de este clan de Tsushima, continuando de esta forma hasta finales de siglo, cuando estas ya casi tímidas relaciones se interrumpieron de manera definitiva a causa de la política expansionista de Toyotomi Hideyoshi.

El tercero y último de los actores regionales con los que Japón tuvo una relación diplomática y comercial directa fue con el reino de las islas Ryūkyū —en la actualidad territorio japonés—. Este archipiélago jugó un papel muy importante en el comercio de Asia Oriental, sobre todo a partir de su unificación como reino en 1429 bajo la primera dinastía Shō (1429-1469) y de la investidura de su rey por parte de los Ming, de manera que el reino entró a formar parte del sistema tributario chino —aunque los distintos reinos previos a la unificación ya lo habían hecho a finales del siglo XIV—.[81] El auge de su actividad comercial vino dado sobre todo por dos factores: primero, por su localización, que les permitía hacer de intermediarios entre, por un lado, China, Japón y Corea, y, por otro lado, entre lugares como Siam, Birmania, Sumatra o Java; y, segundo, por la política de los Ming, que restringía su propio comercio al que se llevaba a cabo dentro del sistema tributario, un comercio que, aunque muy importante y lucrativo, era insuficiente para satisfacer las demandas de la región, lo que permitía que otros actores regionales, como el reino de las Ryūkyū, pudiesen prosperar aprovechando ese hueco dejado por China.

Ya desde principios del periodo Muromachi, antes de la unificación del reino, era habitual la llegada a Japón de emisarios y comerciantes del pequeño archipiélago, pero estos dejaron de visitar el país al empezar la guerra Ōnin. A partir de ese momento, fueron comerciantes privados japoneses los que empezaron a viajar a las Ryūkyū, hasta que, en 1471, ya en tiempos de la segunda dinastía Shō (1470-1879), el *bakufu* Ashikaga prohibió este comercio, que escapaba de su control, y estableció que solo aquellos comerciantes autorizados podrían desarrollar su actividad. La emisión de dichas autorizaciones se delegó en el clan Shimazu de Satsuma y, desde ese momento, se estableció una relación de tipo tributario entre las Ryūkyū y Satsuma, que representaba —por lo menos a nivel nominal— a Japón. Con la llegada del siglo XVI, la importancia del reino de las Ryūkyū en el comercio regional empezó a decaer, en parte a causa de la piratería y, a mediados de siglo, casi había desaparecido, coincidiendo —no por casualidad— con la llegada de los europeos a la región.

---

[80] Elisonas 1991 (a), p. 247.

[81] Kerr 1953, pp. 27-28.

La piratería

Los piratas en Japón, conocidos popularmente como *wakō,*[82] existían desde tiempos remotos. Se tiene alguna referencia al respecto en Corea ya a principios del siglo v,[83] y aparecen en la célebre obra *Diario de Tosa*, escrita en torno al año 935 por el poeta y cortesano japonés Ki no Tsurayuki (h. 872-945). Sin embargo, hasta principios del siglo xiii, su actividad no se intensificó, aunque fuese durante un breve periodo, porque el *bakufu* de Kamakura tomó con rapidez medidas para mantenerlos bajo control. Pero a principios del periodo Muromachi, en parte debido a la escasa autoridad real del *bakufu* Ashikaga, pero también por la pobreza del comercio exterior japonés y por el hueco dejado por el abandono de los Ming de su famoso proyecto de expansión marítima,[84] la piratería se reveló como un gran problema para la región. Cabe aclarar que el término piratería puede conducir a error, puesto que en muchas ocasiones se utilizaba también para toda clase de marinos que operaban y comerciaban fuera de las leyes de sus respectivos países.[85] A quien más le afectó este problema en esta oleada de ataques fue a Corea a partir de 1350, año en que se produjeron seis grandes ataques a sus costas. En los siguientes veinticinco años tuvieron lugar de media unos cinco ataques al año, una cifra que aumentaría mucho entre 1376 y 1384, hasta llegar a más de cuarenta al año.[86] De hecho, la importancia y gravedad de la actividad de estos piratas en Corea durante estas décadas es tal que suele considerarse uno de los principales motivos tanto del reinicio de sus relaciones diplomáticas y comerciales con Japón como incluso de la caída de la dinastía Goryeo (918-1392). Para entender mejor el alcance de estos ataques, vale la pena precisar que estos grupos de piratas fueron organizándose hasta acabar formando grandes flotas que podían utilizar centenares de barcos y miles de hombres, contando muchas veces incluso con unidades de caballería que podían llevar sus acciones a zonas interiores del territorio atacado.[87] Además, no solo se dedicaban a robar —sobre todo arroz y otros cereales—, sino que en sus ataques también acostumbraban a secuestrar a personas que después eran vendidas como esclavos tanto en Japón como en otros territorios del sur de Asia Oriental.

A partir de la última década del siglo xiv, el gobierno japonés pudo dedicar mayores esfuerzos a combatir a los *wakō*, movido, sobre todo, por su interés por tener buenas relaciones, sobre todo con China, pero también con Corea, aunque nunca llegó a suprimir el problema. Por su parte, los gobiernos de estos dos países también intentaron acabar con los piratas, empleando tanto estrategias de enfrentamiento directo como conciliadoras; por ejemplo, concediendo a sus líderes ventajosos privilegios comercia-

---

82 Traducción al japonés del término chino *wokou*, que significa «bandidos japoneses», aunque el significado literal del primer carácter es «enanos», que era la forma despectiva en la que los chinos se referían a los japoneses. La primera aparición conocida de esta palabra china data de principios del siglo v, tallada en un monumento de piedra en Corea —al que se hace referencia en la siguiente nota.

83 Elisonas 1991 (a), p. 239.

84 Schirokauer y Brown 2006, p. 235.

85 Massarella 1990, p. 31.

86 Tanaka 1977, p. 161.

87 So 1975, pp. 6-7.

les, intentando así desviar su actividad al comercio regulado. La conjunción de todas estas medidas llevadas a cabo por los tres países, así como el incremento de las relaciones comerciales en la región, hizo que durante unas décadas la piratería dejase de ser un problema tan acuciante, pese a no desaparecer por completo.

A mediados del siglo XVI, se produjo, sin embargo, una nueva oleada, esta vez centrada en las costas chinas, incluidas las de más al sur del país. Entre 1440 y 1550 se habían producido solo veinticinco ataques de piratas en China, una cifra que contrasta radicalmente con la de los contabilizados solo entre 1551 y 1560: nada menos que cuatrocientos sesenta y siete.[88] Si ya en la anterior oleada muchos de los integrantes de estas bandas de piratas no eran en realidad japoneses, pese a que en su conjunto recibiesen el nombre de *wakō*, en esta segunda hay un consenso generalizado en que la inmensa mayoría de ellos eran chinos, aunque solían tener sus bases en Japón por ser este un territorio más seguro para ellos a causa de la gran debilidad del *bakufu* Ashikaga y el momento de caos generalizado del país; y, además, así se aprovechaban del temor que infundía la palabra *wakō* en toda la región desde siglos atrás. Los motivos para el resurgimiento de esta nueva piratería hay que buscarlos, además de en la ya citada incapacidad del gobierno japonés para combatirla, en la persecución de los Ming a los comerciantes privados —sobre todo chinos— que desarrollaban su actividad fuera de la regulación marcada por el sistema tributario, un fenómeno bastante común a partir de la aparición de los portugueses en la zona.

---

[88] Elisonas 1991 (a), p. 249.

Portugueses y jesuitas en Japón

E debbasi considerare, come non è cosa piú difficile a trattare, né piú dubia a riuscire, né piú pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini. Perché lo introduttore ha per nimici tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, et ha tepidi defensori tutti qelli che delli ordini nuovi farebbano bene.

Niccolò Machiavelli[1]

Tras las etapas de Francisco de Xabier y otros de los pioneros de la misión jesuita en Japón, quien estableció las bases metodológicas y estratégicas tanto para la misión japonesa como para la china fue, sin duda alguna, Alessandro Valignano. Y no me refiero solo durante los años inmediatamente posteriores a su llegada al país o durante los correspondientes al gobierno de Toyotomi Hideyoshi —que son los que más interesan aquí—, sino que podría decirse que hasta el final mismo de la misión, bien entrado ya el siglo XVII, y tras la muerte del propio jesuita.

Esta nueva estrategia estuvo muy condicionada por la personalidad del propio Valignano, fruto, asimismo, de su contexto, pues pertenecía a una generación posterior a la de Xabier, y era italiano, por lo que había estado más en contacto con las nuevas ideas humanistas y renacentistas que recorrían la Europa de la época, sobre todo por haber vivido sus días de universitario en la República de Venecia, donde en las aulas se respiraba un ambiente muy tolerante para su época, crítico con los dogmas y flexible con la diversidad.[2] Cuando se le encomendó la gigantesca tarea de hacerse cargo de las misiones en las Indias era, además, aún muy joven, por lo que aportó una nueva perspectiva y muchas ganas de trabajar, viajando de forma infatigable y escribiendo

[1] Niccolò Machiavelli. *Il Principe.* Turín: Giulio Einaudi Editore, 1961, p. 28.
«Y se debe considerar que no hay cosa más difícil de tratar, ni más dudosa de conseguir, ni más peligrosa de manejar, que convertirse en jefe para introducir nuevos estatutos. Pues el introductor tiene por enemigos a todos los que sacaron provecho de los antiguos estatutos, y tiene tibios defensores en todos los que se aprovecharán de las nuevas disposiciones», Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe.* Madrid: Sarpe, 1983, p. 51.

[2] Lisón 2005, pp. 68-70.

prolíficamente. Aunque buena parte de su estrategia estaba decidida antes de ponerse en marcha, centrándose en su propia opinión y en la del general de la Compañía, Everardo Mercuriano (1514-1580), la mayoría de sus políticas se fueron perfilando durante los años que pasó en India, Melaka y Macao, y se acabaron de crear una vez asimiló el impacto inicial al llegar a Japón y descubrir que, pese a todo lo leído y hablado, era un lugar por completo distinto a todo lo que había imaginado.

Como última sección de este capítulo, he considerado interesante incluir un breve análisis de la relación de Oda Nobunaga con el cristianismo, de forma parecida —y complementaria— a la sección del anterior capítulo que se centraba en su relación con el budismo. Estos dos temas serán de vital importancia para entender más tarde la relación de Toyotomi Hideyoshi con la misión cristiana. Pero antes, y para empezar, aunque no es este un trabajo que verse sobre el imperio portugués, sí está relacionado con un aspecto concreto de este, por lo que, a pesar de que no cabe extenderse demasiado con la llegada de los portugueses a Japón, creo que vale la pena tratarlo. De la misma forma, es imprescindible hablar del impacto que tuvieron las armas de fuego llevadas por los mismos portugueses, el otro eje —junto con el cristianismo— mediante el que creo que debe analizarse el tema general del impacto de la llegada de los europeos a Japón.

La llegada de los comerciantes portugueses y las armas de fuego

Acabamos de ver que Japón, durante la mayor parte del siglo xvi, estaba del todo fragmentado, y que, pese a que, de manera nominal, existían tanto un emperador como un gobierno central, en realidad el primero ostentaba un papel puramente simbólico, mientras que el segundo tenía bajo su control poco más que la capital y su zona adyacente. Con la llegada al poder de Oda Nobunaga la situación cambió bastante, es cierto, pero incluso entonces solo se podría hablar de unificación en más o menos un tercio del país. Por tanto, durante todo este tiempo, los europeos que llegaron a Japón no pudieron tratar con un único interlocutor oficial, sino con una multiplicidad de actores regionales. Durante todas estas décadas nos encontramos con que el otro lado del contacto, el europeo, estuvo representado por un único país, Portugal —aunque encontremos individuos también de otras nacionalidades—, y, sobre todo, por dos colectivos: los comerciantes y los misioneros jesuitas. Y fueron los segundos, con mucha diferencia, los que lideraron este contacto e interactuaron con la sociedad japonesa. La zona en la que, de forma muy predominante, se dio este contacto entre Japón y Portugal fue —por motivos puramente geográficos— la isla de Kyūshū, y esta no fue asimilada al proyecto unificador hasta 1587, por lo que hasta entonces constituyó el más claro ejemplo de la citada multiplicidad de actores por el lado japonés.

El comercio fue, por otro lado, el más importante de los dos ejes sobre los que se vertebró toda relación entre Japón y Europa durante los siglos xvi y xvii. Fue, además, el principal motivo por el que se puso en marcha el proyecto que acabaría desembocando en la llegada de los portugueses a costas japonesas y supuso casi el único interés

por parte japonesa para entablar y mantener dicho contacto con los europeos. Y dentro de esta relación comercial, un producto resultaría en especial trascendente más allá de por sus meros beneficios económicos al hablar de un país en guerra civil: las armas de fuego. Así pues, es necesario dedicar unas páginas, antes de entrar a analizar la empresa jesuita en Japón, a describir el contexto de interés comercial en el que esta se desarrolló y al que estuvo vinculada de manera muy estrecha en todo momento.

Portugueses en Japón

Los primeros portugueses llegaron a las costas japonesas en 1543, y hay varias versiones acerca de quiénes fueron exactamente —aportaría poco proporcionar nombres concretos— o del motivo de su llegada, si fue accidental al ser arrastrados por un tifón, o de forma intencionada, al saber del archipiélago por los contactos de comerciantes privados lusos con los *wakō*. Pero sabemos que fueron estos mercaderes privados los que comerciaron con Japón durante los primeros años de contacto, trabajando junto con comerciantes chinos. Sin embargo, esta actividad empezó a dar mayores beneficios a partir de 1549, cuando el gobierno chino decidió cortar toda relación con Japón, hecho que permitió a los portugueses erigirse como intermediarios comerciales entre ambos países, un golpe de suerte para los comerciantes lusos, como expresó Fróis en su momento, al decir:

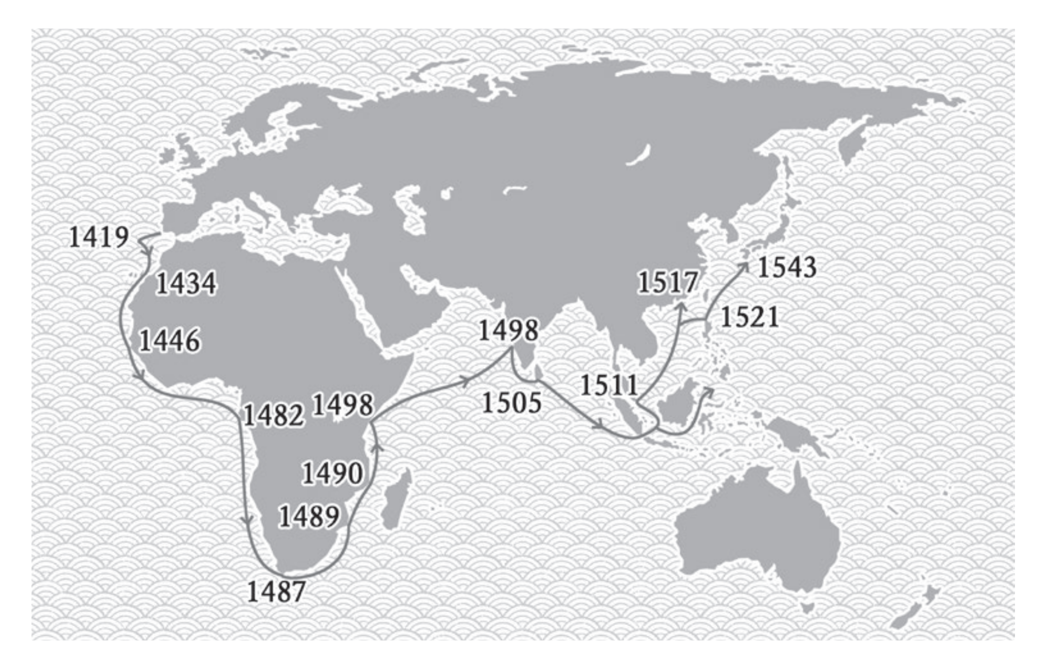
> Esta discordia de entre os chinas e Japões he grande meo pera os portugueses que quisierẽ hir a Japão porque como os Chinas não vão laa a tratar cõ suas fazendas tem grande meo os mercadores portugueses pera tratar seus negocios temporaes.[3]

Pero este comercio resultaba tan provechoso que no pasó demasiado tiempo hasta que el Estado da Índia oficial se interesase por él, y ya en 1550, el virrey de Goa lo declaró monopolio real bajo el control directo del llamado «capitão-mor de viagem da China e Japão», o capitán general, un puesto que la corona creó para otorgarlo como recompensa por servicios prestados, pero que pronto pasó a vender e incluso a subastar[4] entre los *fidalgos*, caballeros de la élite portuguesa, respaldados, a su vez, por grupos financieros, y que proporcionaba enormes beneficios al tener la exclusiva de la venta en Japón de la seda comprada en China. Además, este derecho venía acompañado, durante el tiempo que durase el viaje, de la posición de máximo representante oficial de la corona, una especie de gobernador, en estos territorios.

La base estable portuguesa más cercana a Japón para cuando se creó esta ruta comercial, de todas formas, seguía siendo Melaka, lo que implicaba hacer un trayecto demasiado largo y arriesgado a causa de los peligrosos tifones y tempestades habituales entre estos dos puntos, por lo que pronto fue necesario tener un puerto estable más cercano desde el que gestionar los viajes al archipiélago japonés. Esto fue posible solo

---

[3] Fróis. «A los jesuitas de Goa, 1-12-1555», en *Archivo*... (1905), p. 469.
[4] Boxer 1963, p. 8.



2. Ruta portuguesa entre Lisboa y Japón.

a partir de 1556, cuando se llegó a una especie de acuerdo informal con el gobernador de la provincia china de Cantón para establecer un asentamiento portugués en la isla de Macao, desde donde podían comprar seda en las ferias de la provincia y transportarla, sobre todo, hacia el mercado japonés. Desde ese momento, el viaje oficial de la embarcación conocida como *Nao do Trato* funcionó de forma más regular, con un viaje anual donde todo estaba controlado por tres procuradores, de los que uno solía ser un jesuita.[5] Casi desde el mismo principio esta intermediación entre los mercados chino y japonés pasó a ser el negocio que más beneficios proporcionaba en todo el Estado da Índia, y la ciudad de Macao fue, por tanto, ganando peso e importancia, hasta llegar a rivalizar incluso con Goa.

En cuanto a mercancías se refiere, este comercio triangular Goa-Macao-Japón consistía, básicamente, en llevar algunos productos europeos, pero, sobre todo, del sur de Asia, desde Goa hasta Macao, intercambiarlos por seda china en las ferias bianuales de Cantón, llevar esta seda hasta Japón y cambiarla allí por plata que, a su vez, era usada para comprar más seda de vuelta en Macao. De forma aún más resumida, el núcleo de todo este comercio era el intercambio de seda china por plata japonesa. Japón se convirtió en esta época en el principal suministrador de plata de toda Asia Oriental,[6] debido al gigantesco crecimiento en la producción de este metal en el país durante

[5] Marino 2017, p. 400.
[6] Pérez 2002, p. 59.

el siglo XVI, gracias a la importación de nueva tecnología china que se implantó, primero, en la mina de Iwami[7] y, después, en el resto del país.[8]

Durante los primeros años de este contacto portugués con Japón no se contó con un puerto fijo en el archipiélago japonés, lo que en teoría constituía una desventaja, pero permitió, por otro lado, negociar condiciones muy favorables —no solo en lo comercial, sino también en lo relativo a la evangelización— con los diferentes *daimyō* de la zona sur del país, deseosos de atraer el comercio a sus tierras, como se ve en esta carta que Shimazu Takahisa (1514-1571), uno de los señores más poderosos de Kyūshū, envió a los jesuitas en 1562:

> Pelos portugueses serem bos homes folgamos muito que eles venhão a nossas terras porque aqui não lhe farão nenhun agrauo antes em tudo serão fauorecidos porque depois que o mundo he criado não vimos tal gente como são os portugueses, folgaria muito que viessem a minha terra a fazer sua fazenda.[9]

Pero, de todos estos señores, Ōmura Sumitada (1533-1587) fue quien protagonizó el más claro y exitoso ejemplo de esta competición entre los *daimyō* por conseguir que uno de sus puertos se convirtiese en la base japonesa del comercio portugués. Ya en 1562 ofreció a través de los jesuitas una serie de ventajosas condiciones para la utilización del puerto de Yokoseura, como queda reflejado en esta carta del misionero portugués Luís de Almeida (1525-1583):

> Fui a visitar ao senhor daquella terra [Ōmura Sumitada] [...] elle escreuera ao padre Cosme de Torres o inuerno passado que lhe mandase hun irmão pera que manifestase a lei de Deos em a sua terra e asi tambem queria fazer igreias pera as quaes queria dar Renda a qual hera o porto de Vocoxiura [Yokoseura] [...] & que neste porto não pudese estar nenhun gentio dasiento sem vontade do padre & que si os nauios dos purtugueses quisesem hir ao mesmo porto elle tiraua os direitos a todos os mercadores que com elles viesem a fazer fazenda por espaço de dez annos, com outros muitos oferecimentos.[10]

Ese mismo año, la *Nao do Trato* recaló, en efecto, en Yokoseura, como a lo largo del resto de la década, hasta que el mismo Ōmura, en 1571, abrió a los portugueses el puerto de Nagasaki —supuestamente mejor que el anterior— bajo las mismas condiciones.[11] Y cuando otros *daimyō* de la zona trataron de igualar o mejorar las condiciones ofrecidas en sus puertos, Ōmura fue un paso más allá, cediendo, en 1580, la ciudad de Nagasaki de manera oficial y a perpetuidad a los jesuitas, lo que hizo que su puerto se convirtiese desde entonces en la base del comercio luso.

En general, en el caso del comercio con Japón, los portugueses se vieron muy beneficiados por diversos factores circunstanciales que escapaban a su control y no fue-

---

[7] Descubierta en 1526, fue la mayor de la historia de Japón, llegándose a extraer de ella un tercio de la producción mundial de plata.

[8] Subrahmanyam 2012, p. 158.

[9] Shimazu. *Al provincial jesuita en India, 8-9-1562*, en ARSI, Jap.-Sin. 4, f. 328v.

[10] De Almeida. *A los padres y hermanos jesuitas, 25-10-1562*, en ARSI, Jap.-Sin. 4, f. 275.

[11] Knauth 1972, p. 104.

ron fruto de sus méritos: primero, por la interrupción por parte de los Ming de las relaciones comerciales sino-japonesas, lo que permitió a los comerciantes lusos erigirse como intermediarios de estas mismas relaciones; segundo, por la abundante producción de seda en China y de plata en Japón, combinada con la gran demanda china de plata japonesa y la gran demanda japonesa de seda china, lo que hacía que los precios de compra y de venta de estos productos fuesen muy diferentes, convirtiéndose, por tanto, en un gran negocio para los intermediarios; y tercero, por encontrarse Japón en ese preciso momento en una situación de guerra civil entre todos sus territorios, lo que provocaba un escenario de gran competición entre los distintos *daimyō*, muy interesados tanto por participar en los beneficios del comercio con los portugueses como —sobre todo en los primeros años de contacto— por hacerse con uno de los productos que estos vendían, en este caso proveniente de Europa, y del que se hablará a continuación.

Las armas de fuego y su impacto

A lo largo del siglo xv, las armas de fuego, y, sobre todo, el arcabuz, supusieron en Europa toda una revolución tecnológica en el ámbito militar, desplazando a otras armas como la ballesta y dando una mayor importancia a la infantería en detrimento de la hasta entonces decisiva caballería. La producción de este tipo de armamento dio en muy pocas décadas un gran salto adelante tanto en términos cualitativos como cuantitativos, y pronto pasó a utilizarse por todo el continente, haciendo que rápidamente quedaran obsoletos los antiguos ejércitos europeos.[12] En cuanto a la artillería, pasaría aún mucho tiempo —hasta mediados del siglo xvii— antes de que resultase útil en el campo de batalla, en especial debido a su poca movilidad, una limitación que podía, sin embargo, paliarse en la guerra naval, mediante la instalación de cañones en las naves.[13]

En el caso de Japón, cuando los primeros portugueses llegaron al país, su peculiar situación política hizo que las armas de fuego que llevaban consigo no pasasen desapercibidas para los japoneses y se convirtiesen pronto en una especie de catalizador que, como mínimo, aceleró el hasta entonces lento proceso de unificación. Con su llegada se inició en Japón toda una revolución militar que cambiaría la forma en que se desarrollaron las batallas, algo de una importancia enorme teniendo en cuenta la situación de guerra absoluta en la que estaba el país en ese momento.

El arma en cuestión, el arcabuz, tenía importantes limitaciones, pues su rango de disparo era de cien metros, en el mejor de los casos, para objetivos grandes, y de unos treinta para una figura humana; además, necesitaba más de medio minuto para ser recargada, producía mucho humo y no funcionaba con lluvia,[14] pero, pese a todo ello, podía suponer una gran ventaja, comparada con la que era la principal arma del arse-

[12] Newitt 2005, p. 16.
[13] Cipolla 1967, pp. 30, 76, 82, 107, 138.
[14] Robertson 2006, p. 164; Turnbull 1996, p. 75.

nal samurái, el arco. Un buen arquero era, sin duda, mucho más preciso y rápido que un arcabucero, pero dominar el arco precisaba un largo tiempo de entrenamiento y una gran destreza, mientras que cualquier soldado de infantería podía ser rápidamente instruido para usar el arcabuz. La falta de precisión, además, no suponía un problema bajo la estrategia militar adecuada, organizando grandes batallones de arcabuceros que disparaban al unísono, por ejemplo, ante una carga de caballería enemiga.

Se cree que, en Japón, los arcabuces se utilizaron en una batalla por primera vez en 1549, pero en muy pocos años, tanto su uso como su fabricación se extendieron por todo Japón, de manera que ya había más de 300.000 en 1556.[15] Si en los primeros años la diferencia entre dos ejércitos en el campo de batalla venía marcada por el uso o no de los arcabuces, una vez que estos fueron algo generalizado, la balanza se decantaba del lado del bando que contase con un mayor número de ellos y que mejor adaptase sus estrategias a esta nueva arma. Conviene aclarar, sin embargo, que la influencia portuguesa en temas militares se limitó a la introducción del arcabuz en el país, sin aportar sus conocimientos relacionados con tácticas de combate utilizándolos.[16] En este sentido, destaca el uso por parte de las tropas de Oda Nobunaga, quien fue el mejor exponente de un empleo eficiente del arcabuz en el campo de batalla y de la adaptación de sus estrategias al mismo, siendo el ejemplo más famoso y paradigmático la batalla de Nagashino, en 1575. Esta batalla significó el final del predominio de la caballería —una tendencia que llevaba décadas produciéndose, pero que entonces se aceleró—. La infantería pasó a ser la sección principal de los ejércitos, y dentro de ella se empleó cada vez un mayor número de arcabuceros.

En cuanto a la artillería, ya se ha comentado al inicio de esta sección que incluso en Europa no se utilizó en el campo de batalla hasta mediados del siglo XVII por su escasa movilidad, situación que se reprodujo en Japón, donde no tuvo, en general, un impacto significativo. Su único papel en cierto modo destacable se dio en el contexto de los asedios, hecho que provocó, a su vez, cambios en la arquitectura de las fortalezas y los castillos japoneses.

En definitiva, el impacto de la introducción de las armas de fuego en Japón fue enorme, aunque difícilmente cuantificable, al generar una nueva variable que, sin duda, acabó o contribuyó a acabar con la situación de tablas y guerra permanente de las anteriores décadas, resolviendo en menos de medio siglo una situación que podría haber durado bastante más. Alteró el equilibrio general otorgando una gran ventaja, en una primera fase, a aquellos territorios que contaron antes con ellas, o a los que, estando en Kyūshū, participaron en el comercio portugués; y en una segunda fase, a los que se convirtieron en centros productores de arcabuces, o a aquellos señores que se hicieron con el control de estos lugares. No puede ser casual que el *daimyō* que rompiera la situación de tablas, el mismo Oda Nobunaga, fuese justo uno de los que antes y mejor adaptó el uso de los arcabuces al campo de batalla japonés, y que algunas de las contiendas más determinantes se decidieran, sobre todo, por el empleo de este nuevo armamento. En cuanto a estos dominios que obtuvieron una ventaja por el comer-

---

[15] Brown 1948, p. 238.

[16] Boxer 1936, p. 51.

cio con los mercaderes portugueses —tanto en lo que respecta a beneficios económicos del comercio como por poder acceder a la compra de arcabuces—, en la gran mayoría de los casos, el hecho de poder, o no, tener este trato comercial coincidió con la relación que el señor del lugar tuviese o no con los sacerdotes jesuitas de la misión japonesa.

La llegada de los jesuitas y el cristianismo

Los motivos que llevaron a Portugal a emprender sus proyectos de descubrimiento y conquista de nuevos territorios fueron básicamente económicos, pero también es cierto que la Iglesia estuvo implicada desde casi el principio. En el plano religioso, Europa se encontraba inmersa en una verdadera revolución a causa del cisma dentro del seno de la Iglesia católica después de las diversas escisiones protestantes, la Reforma, la Contrarreforma y la Inquisición. Tras todo ello, el número de católicos, de aquellos que aún seguían al papa y a Roma, se había visto muy mermado en relativamente poco tiempo, y los países católicos, y sobre todo el propio Vaticano, vieron así un motivo más para lanzarse a descubrir nuevas tierras en las que poder conseguir fieles para su doctrina, por lo que se enviaron misioneros junto con los exploradores de países católicos que iban descubriendo nuevos territorios y los comerciantes que creaban plazas comerciales en ellos.[17] Japón no sería en absoluto una excepción a este fenómeno; al contrario, pues en ningún otro lugar de Asia las misiones estuvieron más relacionadas con el comercio, y los primeros sacerdotes llegaron a sus costas solo seis años después de que lo hicieran los primeros comerciantes portugueses.

Y si el comercio fue el principal de los dos ejes sobre el que se articuló la relación entre Japón y Europa en los siglos XVI y XVII, no fue, sin embargo, el que más huella dejó en forma de documentos, puesto que los comerciantes no solían estar demasiado interesados en dejar por escrito sus andanzas y pensamientos, ocupados, como estaban, en intentar enriquecerse. Pero, sobre todo, por un motivo de mera comparación, porque los protagonistas del otro de los dos ejes, el formado por la misión católica en Japón, sí fueron unos narradores prolíficos y constantes, y nos dejaron una ingente cantidad de material en forma de cartas e informes de todo tipo. Los jesuitas fueron el más claro ejemplo de ello, y prácticamente se convirtieron en etnógrafos tempranos, cumpliendo, con ello, las órdenes del propio fundador, Ignacio de Loyola (1491-1556), quien, desde los mismos inicios de la Compañía de Jesús, mandó a todos los miembros de la orden —en especial a aquellos que trabajaban en misiones— que escribiesen cartas explicando todo lo que hacían, cómo eran los lugares en los que estaban, sus gentes y todo lo que en ellos sucedía.[18] De todas estas cartas se hacían copias en los distintos centros jesuitas por los que pasaban antes de llegar a Europa, y también, una vez allí, muchas de ellas eran incluso publicadas, pasando a estar disponibles para un público general; otro asunto distinto es si ese público general estaba muy interesado en todo lo relacio-

[17] Mungello 1999, p. 16.
[18] Añoveros 2003, p. 587.

nado con estas misiones, tal y como nos dicen los autores vinculados con la Iglesia,[19] o todo lo contrario.[20]

En todo caso, esto tiene, sin duda, una parte muy positiva, como es obvio, pues nos permite disponer de toda esa gran cantidad de información, pero también posee otra parte negativa, ya que, de muchos de los hechos narrados en todas esas cartas e informes, solo tenemos la versión jesuita, dado que, o es la más fácil de conseguir, o es la única que se ha utilizado en la mayoría de obras secundarias. Por todo ello, el sesgo suele ser más que considerable. Porque, además, sabemos por los propios jesuitas que en sus escritos no incluían toda la información de la que disponían, sino tan solo la que les parecía, y que incluso esta podía ser adornada y convenientemente adecuada a sus propósitos. No digamos ya versiones posteriores de estos mismos escritos, editados antes de su publicación, en los que Roma había aplicado la tijera y la pluma para hacer que el texto final resultara aún más acorde a sus intereses[21] o monografías posteriores —incluso cercanas a nuestros días— escritas por autores jesuitas o vinculados de una u otra forma a la Iglesia.[22] El propio Alessandro Valignano decía en una carta:

> Acerca de la misma anua,[23] la qual embió el padre Luís Fróis escrita y dividida en cinco o seis cartas, cada una de las quales era tan larga como esta que se embia agora [...] allende de seren tan largas y copiosas que ni avia podersse hazer dellas copia pera se comunicar por todas las partes como es necessario ni avia quien pudiesse ler tanta escritura, las cosas venian tan indigestas y escritas con tan poco orden [...] que causauan grande confusión y fastio, allende desto, como el dicho padre naturalmente es copioso y amplificativo en discrivir las cosas y no tiene tanto miramiento ni en inquirir si es verdad o no todo lo que se diz, ni en escoger lo que es bien que se escriva, no me parecieron las dichas cartas echas de modo que se diviessen embiar de la manera que venian.[24]

Este fragmento es, ciertamente, muy revelador, puesto que, por un lado, nos dice que Valignano prefería no contar ciertas cosas, por lo que no estaba satisfecho con el estilo de las misivas de Fróis, quien solía regodearse en mil detalles, sin «escoger lo que es bien que se escriva». Por otro lado, también afirmaba que, para remediar esto, había que evitar que este tipo de escritos se enviasen tal y como se habían redactado. Y, por último, asimismo, advertía de que mucho de lo que contaba el locuaz padre portugués pudiera ni siquiera ser cierto; y este es un asunto importante, porque, tal y como se verá, en muchas partes de este trabajo, Fróis será una de las principales fuentes y, en no pocas de ellas, es necesario mostrarse de acuerdo con esta opinión de Valignano.

El sesgo en cuanto a la información jesuita, sin embargo, es algo muy anterior a Fróis, puesto que el primero de los misioneros de la Compañía en Asia, el ilustre navarro Francisco de Xabier, al dejar Melaka camino de Japón, en 1549, escribió una serie de

---

19 Por ejemplo, Cooper 1973, pp. 16-17.

20 Por ejemplo, Lee 2008, p. 345.

21 Massarella 1990, p. 47.

22 Knauth 1972, p. 18.

23 Se refiere a la Carta Anua de 1586-1587.

24 Valignano. *Al general jesuita, 30-10-1588*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), f. 335.

instrucciones a los misioneros que estaban en las islas Molucas acerca de cómo debían ser las cartas que escribiesen a Europa:

> Dándoles cuenta menudamente del fruto que allá hacéis todos los que allá estáis, y sea de cosas de edificación, y las cosas que no son de edificación, guardaos que no las escribáis [...] haced cuenta que muchos la han de leer, por eso sea de manera escrita que ninguno se desedifique.[25]

Así, lo importante era que la información transmitida a Europa acerca de las misiones fuese positiva y edificante. Esto, por un lado, llevó a la decepción a más de un misionero al llegar a su destino y comprobar de primera mano que las cosas en realidad no eran tan edificantes. Por otro lado, también ha hecho que gran parte de la bibliografía sobre el tema, que ha utilizado estos materiales sin aplicar un enfoque crítico,[26] haya acabado dando una imagen en exceso exitosa de la misión católica en Japón, acuñando términos tan manidos y, a la vez, poco acertados como el de «el siglo cristiano de Japón». Por tanto, las cifras de conversos que aparecen en estas fuentes —primarias y secundarias— han de tomarse siempre con mucha cautela, cuando no con abierta desconfianza, pues no solo incluyen muchas conversiones poco voluntarias, sino que habitualmente están infladas a sabiendas para hacerlas más edificantes. Teniendo esto en cuenta, podemos hacer aquí un breve repaso a la llegada del cristianismo a Japón desde el inicio del proyecto mismo hasta finales de la década de 1570.

La Compañía de camino a Japón

La Iglesia formó parte del proyecto expansionista portugués desde sus inicios, pese a ser este un proyecto ante todo comercial, lo que ha llevado a varios autores a hablar de «colonialismo eclesiástico».[27] Los perfiles de algunos de los miembros de la corona portuguesa más directamente vinculados a este proyecto están, además, muy relacionados con la Iglesia. No son perfiles, por otro lado, demasiado distintos a los que encontramos en otras monarquías europeas de la época, pero, sin duda, nos dejan ver que los asuntos religiosos no podían en absoluto permanecer al margen de un proyecto expansionista dirigido por la corona portuguesa. A mediados del siglo xv, la corona obtuvo del Vaticano una serie de bulas papales[28] que autorizaban a Portugal a comerciar con naciones no cristianas, pero también a conquistarlas por la fuerza o a convertir a sus habitantes o bien en cristianos o en esclavos, y todo ello en calidad de monopolio frente al resto de países europeos. Mediante estas y otras bulas y breves apostólicos similares se constituyó lo que se ha denominado el Padroado Real, o Padroado. Según este acuerdo o concesión, la corona se comprometía a financiar el establecimiento y correcto fun-

---

[25] De Xabier. «A Juan de Beira, 20-6-1549», en *Cartas*... (1979), p. 320.

[26] Arimura 2011, p. 87.

[27] Por ejemplo, Massarella 1999, p. 2.

[28] Se trata de las conocidas como «Dum diversas» (18/6/1452), «Romanus Pontifex» (8/1/1455), e «Inter caetera» (13/3/1456).

cionamiento de las misiones religiosas en los territorios recién descubiertos, y a construir o permitir la construcción allí de todas las catedrales, iglesias, monasterios, conventos y ermitas que fuesen necesarios. Así, en la práctica, todos los religiosos en estas áreas solo podían obtener su puesto con la aprobación y financiación de la corona, manteniendo, por tanto, a la Iglesia colonial bajo su control directo, salvo para temas estrictamente relacionados con la doctrina. Gracias a este acuerdo entre Portugal y el papado, a los comerciantes portugueses les fueron siguiendo de cerca misioneros católicos que intentaban conseguir el mayor número de conversos posible. Pero, pese al interés de la corona por la evangelización de sus nuevos territorios, hasta la llegada de los jesuitas a India en 1542, tanto la actividad misionera como sus resultados habían sido, en la práctica, muy escasos.[29]

Desde principios del siglo XVI, la corte de Lisboa había estado muy influenciada por la orden de los franciscanos, pero esta situación empezó a cambiar en 1538, cuando el rey João III (1502-1557) supo de la creación, cuatro años antes, de la Compañía de Jesús. El monarca se puso en contacto entonces con el papa, no solo para intentar acelerar la aprobación misma de la orden, sino también para pedir que, justo después, enviasen a algunos de sus miembros a Portugal para hacerse cargo de las misiones en India.[30] La orden fue aprobada por el papa Pablo III (1468-1549) en 1540, con el nombre en latín de Societatis Iesu —el término jesuitas sería, en un principio, usado por sus rivales de forma despectiva, aunque más tarde fue aceptado por ellos mismos—[31], y, en junio de ese mismo año, llegaron a Lisboa dos de sus fundadores, el propio Xabier y el portugués Simão Rodrigues (1510-1579). Fueron recibidos por el monarca y se convirtieron en poco tiempo en sus favoritos y los de la corte.

Francisco de Xabier partió, por fin, en abril de 1541 con destino a Goa, donde llegó en mayo del año siguiente, inaugurando así la presencia de los jesuitas en India. En los años que pasó viajando incansablemente por toda India y el sudeste asiático, el navarro se mostró siempre muy decepcionado con el carácter de los indios:

> La gente india natural de estas partes, que son gente, cuanto tengo vista, en general hablando, muy bárbara [...] gente que no conoce a Dios, ni obedece a la razón por la muy grande costumbre de vivir en pecados [...] son muy ignorantes todos los que hasta agora tengo visto [...] los indios naturales de estas partes son de esta calidad: por sus grandes pecados no son nada inclinados a las cosas de nuestra santa fe, mas antes les aborrece mucho y les pesa mortalmente, cuando les hablamos y rogamos que se hagan cristianos.[32]

Fue durante una estancia en Melaka, en 1547, cuando Xabier supo de la existencia de unas islas llamadas Japón, descubiertas hacía poco tiempo por mercaderes portugueses:

---

[29] Boxer 1969, p. 65.
[30] Ross 1994, p. 14.
[31] Clossey 2008, p. 22.
[32] De Xabier. «Al general jesuita, 12-1-1549», en *Cartas...* (1979), pp. 266-269.

> Estando en esta ciudad de Malaqua me dieron grandes nuevas unos mercadores portugueses hombres de mucho crédito de unas islas muy grandes de poco tiempo a esta parte descubiertas las quales se llaman las islas de Japon.[33]

Precisamente un mercader portugués, el capitán Jorge Álvares,[34] escribió, a petición del navarro, uno de los primeros informes occidentales acerca de Japón y sus habitantes, del que Xabier envió copia a Ignacio de Loyola en 1548. El jesuita, desencantado con los resultados de su trabajo hasta entonces, vio en Japón un lugar donde podría ser mucho más productivo que en India o Melaka, por lo que empezó a planear un viaje hasta allí. Por un lado, Álvares hablaba de una «gente blanca de buenas disposissiones [...] muy deseosos de saber de nuestra tierra»,[35] algo que a Xabier le parecía un carácter por completo distinto y más propenso a la conversión que el de los pueblos que había encontrado en Asia hasta entonces:

> Viendo yo la disposición de los indígenas de estas partes, quienes por sus grandes pecados, no son nada inclinados a las cosas de nuestra santa fe; más aún, la tienen en odio, y les duele sumamente que les hablemos de hacerse cristianos; y por la mucha información que tengo del Japón, que es una isla junto a China, donde todos son gentiles, no moros ni judíos, y gente muy curiosa y deseosa de saber cosas nuevas de Dios y otras naturales, me resolví, con mucha satisfacción interior, a ir a aquella tierra, pareciéndome que entre aquella gente podrán perpetuar ellos mismos el fruto que haremos en vida los de la Compañía.[36]

Por otro lado, Japón se encontraba fuera de los límites del Estado da Índia, y ello le permitiría trabajar sin las limitaciones que él creía que sufría al operar bajo la influencia de la presencia oficial portuguesa[37] y sin los prejuicios que los pueblos que había encontrado en India y el sudeste asiático sentían hacia los misioneros por identificarlos con los oficiales portugueses, hacia los que sentían un gran desprecio por el trato que de ellos recibían.[38] Álvares, además, le pudo proporcionar aún más información sobre Japón, mucho más fidedigna todavía, al presentarle a un japonés que habían traído con él. Su nombre era Yajirō[39] (h. 1510-h. 1555), y le había pedido a Álvares que le ayudase a salir de Japón porque las autoridades lo perseguían por un homicidio. En los casi dos años que transcurrieron desde entonces hasta la llegada de Xabier a Japón, Yajirō aprendió portugués,[40] y así pudo hablarle acerca de la sociedad japonesa, su re-

---

33 De Xabier. «Al rey João III, 20-1-1548», en *El padre maestre...* (1969), p. 63.

34 Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. No se debe confundir con otro portugués llamado de la misma forma y que murió en 1521, a quien se le atribuye haber sido el primer luso en llegar a China.

35 Álvares, en *El padre maestre...* (1969), pp. 245-246.

36 De Xabier. «Al general jesuita, 14-1-1549», en *Cartas...* (1979), p. 276.

37 De Xabier. «Al rey João III, 20-1-1548», en *The Life...* (1872 [b]), p. 12; Knauth 1972, p. 97; Ross 1994, p. 22.

38 Coleridge 1872 (b), p. 101.

39 Hoy en día sabemos que se llamaba así, aunque en la documentación de la época aparece como Anjirō, o incluso como Anger o Angero, debido a una confusión con el nombre budista que tomó durante un tiempo en el que estuvo refugiado en un templo, Ansei. Fujita 1991, p. 13.

40 De Xabier. «Al general jesuita, 21-1-1548», en *The Life...* (1872(a)), p. 417. Yajirō escribió en portugués una carta (20-11-1548, en *El padre maestre...* [1969]), explicando su historia a Ignacio de Loyola, o, por lo menos, el pro-

ligión, y la —según él— buena disposición natural de los japoneses para hacerse cristianos, como hizo él mismo, al ser el primer caso de japonés converso —se bautizó con el nombre de Paulo de Santa Fe—. Animado por estas grandes expectativas[41] y armado con una renovada ilusión por la tarea misionera, Francisco de Xabier partió hacia Japón el 24 de junio de 1549.

Los inicios de la misión

Xabier desembarcó en Kagoshima el 15 de agosto de 1549, acompañado de otros dos jesuitas, Yajirō —quien era originario de esa ciudad—, los otros dos japoneses que habían viajado con él a Melaka y dos sirvientes. Fueron recibidos poco después por el *daimyō* del lugar, Shimazu Takahisa, quien, muy cordialmente, les concedió permiso para vivir y predicar en sus tierras, donde en los meses siguientes, y gracias a los sermones de Yajirō entre sus familiares y conocidos, fueron bautizadas unas cien personas.[42] Fue durante esos primeros meses cuando escribió a Goa describiendo a los japoneses con el mismo entusiasmo con que se los había descrito a él Yajirō cuando ambos estaban en Melaka:

> La gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora está descubierta, y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japones. Es gente de muy buena conversación, y generalmente buena y no maliciosa, gente de honra mucho a maravilla, estiman más la honra que ninguna otra cosa.[43]

Los halagos hacia los japoneses son constantes en sus cartas, y fueron en aumento con el paso del tiempo.[44] Además de estas cualidades de los japoneses, descubrió que en todo el país se hablaba un único idioma, lo que facilitaba muchísimo su misión al tener los misioneros que aprender solo una lengua, algo que consideraba urgente y fundamental, «si nos supiésemos hablar la lengua, no pongo duda ninguna en creer que se harían muchos christianos».[45] Descubrió también que gran parte de la población sabía leer, lo que facilitaba poder difundir las ideas cristianas, y que ya existían en Japón diferentes religiones y corrientes religiosas, lo que debería hacer más sencilla la intro-

---

pio Francisco de Xabier le atribuye su autoría. Schurhammer va más allá, y dice que tanto Yajirō como los otros dos japoneses que lo acompañaban aprendieron a leer, escribir y hablar en portugués en sus cinco meses en Goa (Schurhammer 1992 [a], p. 338). Permítaseme poner todo ello en duda, teniendo en cuenta lo bien redactada que está y, sobre todo, las enormes diferencias entre ambos idiomas y la nula existencia en aquel momento de diccionarios o gramáticas japonesas, así como de otros japoneses que pudiesen enseñarle.

41 Mostraba su entusiasmo por la supuesta predisposición de los japoneses a ser convertidos en muchas cartas de 1548 y 1549, antes de viajar a Japón.

42 Como he comentado en la introducción de esta sección, las cifras de conversos deben tomarse siempre con cautela —incluso las que son bajas, como es el caso—, pues provienen de textos escritos por los propios jesuitas. Obviamente, no procede ir repitiendo esta aclaración cada vez que se den cifras al respecto, pero conviene tener en cuenta que esta se aplicaría igualmente.

43 De Xabier. «A los jesuitas de Goa, 5-11-1549», en *Cartas...* (1979), p. 354.

44 Takizawa 2010 (b), p. 29.

45 De Xabier. «A los jesuitas de Goa, 5-11-1549», en *Cartas...* (1979), p. 357.

ducción de una nueva doctrina. Otro factor favorecería, además, la entrada de Xabier —aunque quizá él no fuese consciente—: el hecho de venir de India, para los japoneses, la cuna del budismo, lo que le otorgaba un gran carisma;[46] de hecho, en estos primeros tiempos, los japoneses, para referirse al cristianismo, utilizaban el término Tenjiku-shū, «secta de la India».[47]

En los planes del navarro, sin embargo, no estaba permanecer en Kagoshima demasiado tiempo, pues su idea era poder ir a la capital de Japón para entrevistarse con el emperador. Pero Shimazu lo retuvo durante meses con diferentes pretextos, cabe pensar que esperando que su presencia atrajese a los comerciantes portugueses, porque cuando no fue así, y los barcos lusos recalaron en el puerto de Hirado en 1550, Shimazu expulsó a los jesuitas de sus tierras. Estos decidieron trasladarse entonces precisamente a Hirado, donde el *daimyō* local, Matsura Takanobu (1529-1599), les trató tan bien como lo había hecho en su momento el de Kagoshima, y es de suponer que por los mismos motivos. Aparte de por la lección aprendida —que el comercio era el principal interés de los señores regionales—, salir de las tierras de Shimazu sirvió a Xabier para poder retomar su plan inicial de viajar a Kioto.

Los motivos de tanta insistencia con ir a la capital los encontramos en el informe acerca de Japón que acompañaba la carta que Xabier escribió a Loyola en 1548 y que ya se ha visto, elaborado con todo lo que Yajirō le había contado acerca del país. Según esta información, todo Japón estaba sujeto a un único rey,[48] quien tenía por debajo a una serie de grandes señores, equivalentes a duques o condes; y este rey tenía jurisdicción sobre todos los asuntos, seculares o religiosos, algo parecido al papa de Roma. Además, por debajo de él este rey tenía a una especie de emperador en quien delegaba el gobierno efectivo del país[49] —pese a la confusión por el intercambio de nombres, queda claro que la primera figura es la del emperador y la segunda la del *shōgun*—. Álvares también le había explicado que «esta gente tiene mucho acatamiento a su rey»,[50] pero este mercader solo había estado en Satsuma, y parece obvio que el acatamiento del que hablaba era el de los habitantes de esta provincia para con su *daimyō*. Por tanto, Xabier creía que Japón estaba unificado bajo un único gobierno central y que el emperador, además, tenía poder absoluto también sobre asuntos religiosos. Así pues, era lógico que su primer objetivo fuese el de entrevistarse con él y conseguir su favor para poder llevar a cabo su misión, algo que encajaba muy bien con la conocida estrategia jesuita de ir de arriba abajo, de convertir o ganarse primero a las élites y que ello provoque la conversión, si no automática, sí más fácil del resto de la sociedad, como algunos años más tarde afirmaría Luís Fróis:

---

[46] Elisonas 1991 (b), p. 308.

[47] Kishino 2009, p. 51.

[48] En los documentos de los portugueses y castellanos se utilizan erróneamente títulos como los de rey o emperador para referirse a los diferentes cargos y rangos japoneses; así, no será raro que al emperador se le llame «rey», o que un gobernante militar de todo Japón reciba el nombre de «emperador», pese a que en el mismo momento exista, de hecho, un emperador.

[49] De Xabier. «Al general jesuita, 21-1-1548», en *The Life...* (1872[b]), pp. 208-209.

[50] Álvares, en *Missões...* 1894, p. 119.

> Pola experiencia que tenho destas partes, que pera se fazer fruito na gente nobre & plebeia, he ponto tão essencial & sumamente necessario ter primeiro ganhadas as vontades dos Reis & Principes que gouernão a terra, de maneira que com clara euidencia conheção todos o amor, reputação & credito que nos tem, que sem isto (humanamente falando) por nenhuna via se fara fruito algun.[51]

Lo que se encontró Xabier al llegar a la capital, no obstante, fue algo muy diferente a lo que esperaba. Primero, no obtuvo permiso para entrevistarse con «el rey de Japón», lo que no es de extrañar, pues las audiencias con el emperador eran un enorme privilegio reservado a poquísimas personas —además, Xabier no llevaba ningún regalo que ofrecer al hacer la petición,[52] algo del todo inadmisible según el protocolo japonés—. Supo, además, por algunos japoneses y por el estado en que se encontraba el palacio imperial, que el emperador no vivía precisamente entre lujos y riqueza.[53] Asimismo, aprendió que la situación de la corte y el gobierno japoneses distaba mucho de ser como Yajirō le había descrito, pues no existía en Japón nada a lo que pudiera llamarse gobierno central, y ni el *shōgun* ni el emperador tenían en realidad ninguna autoridad más allá del simbolismo de sus cargos. Como el propio Xabier relató dos años más tarde, «es gente que tiene un solo rey; pero hay más de ciento cincuenta años que no le obedecen, y por esta causa continúan las guerras entre ellos».[54] Fróis sería muy gráfico también años más tarde al referirse al emperador como «Rei & senhor absoluto de todo o Iapão, mas de ninguem obedecido».[55] Descartada, pues, la idea de hacerse con los favores del poder central, la misión debía pasar necesariamente por ganarse a los distintos *daimyō* para su causa, que eran quienes tenían el poder en realidad, aunque fuese tan solo en sus territorios respectivos.

Y no fue este el único malentendido provocado por las informaciones de Yajirō. También se produciría otro relacionado con la traducción de términos religiosos que daría más de un problema a la misión jesuita japonesa en sus primeros años. Hay que tener en cuenta que el informante de Xabier era un samurái de bajo nivel, por lo que no había recibido una educación tan completa como era común en los de niveles más altos o entre los miembros del clero, y sabía leer japonés escrito con *kana*,[56] pero no con *kanji*, por lo que sus recursos literarios eran muy limitados y no tenía más conocimientos sobre teología o filosofía budista que los propios de un simple creyente.[57] Así, cuando tuvo que ayudar a Xabier a traducir al japonés los conceptos propios del cristianismo se limitó a utilizar los términos del budismo Shingon —la rama de la que él era creyente— que encontró más parecidos, teniendo en cuenta que su conocimiento de la religión cristiana era aún más pobre, si cabe, que los de la suya propia. El caso de malentendido más célebre y problemático fue el del concepto cristiano, sin duda, más

---

[51] Fróis. «A Belchior de Figueiredo, 12-7-1569», en *Cartas...* (1598), f. 274v.
[52] Fujita 1991, p. 26.
[53] Schurhammer 1992 (b), pp. 256-258.
[54] De Xabier. «A los jesuitas de Europa, 29-1-1552», en *Cartas...* (1979), p. 385.
[55] Fróis. «A los compañeros jesuitas, 30-6-1566», en *Cartas...* (1598), f. 208.
[56] Sistema de escritura compuesto de dos silabarios —*hiragana* y *katakana*— de apenas cincuenta grafías cada uno.
[57] Schurhammer 1992 (a), p. 339.

importante de todos, el de «Dios», que no contaba con un equivalente en japonés, puesto que ni budismo ni shintoísmo tenían, ni tienen, una figura que englobe todas sus características. La figura más parecida que Yajirō pudo encontrar fue la de «Dainichi» —traducción japonesa de «Vairochana»—, el buda más importante para la escuela Shingon. Así, durante un tiempo, los jesuitas usaron este término para designar a su Dios, lo que provocó que en Japón se les considerase durante mucho tiempo una escuela budista más[58] y se los denominase así en las crónicas de la época. Hubo incluso casos de bonzos que expresaron a los sacerdotes su deseo de convertirse en cristianos, pero solo si podían seguir siendo monjes budistas al mismo tiempo,[59] lo que demuestra que no sabían que se trataba de otra religión, una que, además, exige exclusividad en las creencias y no permite ese tipo de sincretismo. Y como expresa brillantemente Higashibaba, «if the Buddhist monks thought this message to be Buddhist, how could ordinary Japanese discern the difference?».[60] No fue hasta un tiempo después[61] cuando los jesuitas empezaron a utilizar transcripciones fonéticas de palabras en latín, dejando, por ejemplo, de usar «Dainichi» en favor de «Deus»;[62] desde entonces, los monjes budistas críticos con el cristianismo —que entonces empezaron a reconocer como algo nuevo y ajeno— comenzaron a hacer mofa de la religión que tenía como centro a un dios llamado «dai uso»:

> Cuando predicaban, interpretaban el nombre de Dios como ellos querían, diciendo que Dios y «dayuzo» son de una mismo cosa. Dayuzo en lengua de Japón quiere decir «grande mentira»; por eso que se guardasen de nuestro Dios.[63]

Algunos historiadores cercanos a la Iglesia argumentan que Xabier era consciente de que «Dainichi» no era una mera traducción de «Dios» y que conocía la diferencia, pero que optó por utilizar esta palabra para suavizar la entrada del cristianismo en Japón al parecer que era otro tipo más de budismo.[64] Si bien es cierto que la confusión hizo que no existiera un gran rechazo por parte de los budistas a esta nueva religión en sus primeros años en Japón —como sí lo habría posteriormente al saberse que no se trataba de un tipo de budismo—, no tiene demasiado sentido pensar que se debiese a una estrategia de Xabier. Pese a lo mucho que dejó escrito el jesuita navarro, no hay documentos que acrediten el uso de esta estrategia, mientras que sí los hay de su sorpresa al descubrir, estando en Yamaguchi, que «Dainichi» era el nombre de un «ídolo pagano» muy distinto al Dios del cristianismo.[65] De la misma forma, es frecuente ver, por ejemplo, cómo en las cartas de los misioneros o en los textos posteriores de

---

[58] Kaiser 1996, p. 10.

[59] Laures 1954, p. 63.

[60] Higashibaba 2001, p. 11.

[61] Schurhammer nos explica que el propio Xabier se dio cuenta del equívoco estando en Yamaguchi, en julio o agosto de 1551 (Schurhammer 1992 [b], pp. 288-289).

[62] Palabra que, al pasar a la fonética japonesa, se convierte en «Deusu», siendo la última vocal casi muda.

[63] De Xabier. «A los jesuitas de Europa, 29-1-1552», en *Cartas...* (1979), p. 397.

[64] Kishino 2009.

[65] Schurhammer 1992 (b), pp. 285-289.

autores relacionados con la Iglesia se nos relata la veneración instantánea de los japoneses hacia las representaciones de la virgen María, como en el caso de Shimazu Takahisa y su madre en la primera carta que escribió Xabier desde Japón.[66] Lo que estos autores no nos cuentan es que la reacción de estos japoneses venía dada principalmente por confundir a María con Kannon,[67] figura muy venerada en el budismo, en especial el de la escuela Shingon. Como es obvio, esta coincidencia —beneficiosa para los inicios de la misión— tampoco pudo ser fruto de una estratagema de los jesuitas.

Xabier estuvo solo once días en Kioto, desde donde volvió a Hirado, pero en este viaje a la capital aprendió también que los japoneses valoraban mucho la etiqueta, el protocolo y la elegancia en el vestir, algo muy alejado de las costumbres de los sacerdotes, que preferían una apariencia pobre y humilde, hecho que en Europa era muy respetado. Fróis lo explicó algunos años más tarde diciendo «os Iapones não stimão as pessoas mais que pollo aparato de fora».[68] El navarro decidió entonces hacer la prueba visitando en Yamaguchi a Ōuchi Yoshitaka (1507-1551), el *daimyō* de la provincia de Suō, con quien se entrevistó no en calidad de sacerdote, sino de embajador del virrey de India. Así, los jesuitas llegaron con lujosos vestidos de seda, regalos de parte del gobernador de Melaka y cartas oficiales del virrey y del obispo de Goa. Se trataba de regalos y cartas que habían llevado a Japón para ser entregados al emperador,[69] pero como no fue posible, los utilizaron para ganarse a Ōuchi y pedirle permiso para predicar en sus tierras, algo a lo que accedió.[70] Desde ese momento, los jesuitas en Japón pasaron a vestir kimonos de seda y a llevar un estilo de vida algo más ostentoso, viendo que era algo necesario para ser aceptados por las élites japonesas.

Xabier explica que en los siguientes dos meses se convirtieron al cristianismo unas quinientas personas, entre ellas algunos samuráis, e incluso monjes budistas, a través de los cuales pudieron saber más acerca de esa «abominable religión». Uno de estos monjes que se convirtió al cristianismo pasó más tarde a ser conocido como el hermano Lourenço[71] (1526-1592), y desde entonces fue tanto un predicador incansable entre los japoneses como un maestro para los jesuitas, ya que les enseñó el idioma japonés y la doctrina budista.[72] Poco tiempo después, Xabier fue invitado a visitar la provincia de Bungo por parte de su *daimyō*, Ōtomo Sōrin (1530-1587), quien tenía bastante relación con comerciantes portugueses, a través de los cuales supo de la importancia que para ellos tenían los sacerdotes. Es por ello que Ōtomo otorgó permiso a Xabier para predicar en sus tierras, inaugurando así una relación entre Bungo y los jesuitas que sería muy provechosa para estos últimos desde entonces.

Xabier estuvo apenas dos años y medio en Japón, a cuyo término decidió trasladarse a China. En un principio planeaba tan solo hacer una visita a India para volver después a Japón, pero más tarde cambió de opinión y decidió intentar iniciar una mi-

---

[66] De Xabier. «A los jesuitas de Goa, 5-11-1549», en *Cartas...* (1979), p. 364.

[67] Nombre en japonés de la *bodhisattva* Avalokiteśvara.

[68] Fróis. *A Francisco Perez, 6-3-1565*, en ARSI, Jap.-Sin. 5, f. 221v.

[69] Laures 1954, p. 8.

[70] De Xabier. «A los jesuitas de Goa, 1551», en *The Life...* (1872 [b]), pp. 298-299.

[71] Su nombre japonés se desconoce.

[72] Ebisawa 1942, pp. 226, 229.

sión en China. Y esto tenía como objetivo también el avance en la propia misión japonesa, porque, cuando debatía con bonzos budistas, se encontraba más de una vez con el mismo argumento, «si todas las cosas del mundo tuvieran un principio, que la gente de China supiera esto»,[73] lo que le llevó a entender que, para los japoneses, su país vecino era la cuna de la cultura y el conocimiento, «tienen ellos para sí que los chinos son muy sabedores, así de las cosas del otro mundo, como de la gobernación de la república».[74] Así, siguiendo la misma estrategia descendente que estaban utilizando los jesuitas en Japón, Xabier decidió que era más importante cristianizar primero a los chinos, porque después el resto de países bajo su influencia cultural serían fácilmente evangelizados. Y, por ello, se encaminó hacia China, aunque su plan no llegaría a ponerse en marcha jamás, pues murió en diciembre de 1552 en la pequeña isla china de Shangchuan,[75] esperando la autorización de las autoridades para viajar al continente y empezar su labor evangélica allí.

El auge de la misión, cuius regio eius religio

Con la partida de Francisco de Xabier, la misión japonesa quedó a cargo del jesuita valenciano Cosme de Torres (1510-1570) —que había llegado a Japón en 1549 junto con Xabier—, quien estaría al frente de esta hasta su muerte, casi dos décadas después. Durante estos años, los principales problemas a los que se tuvo que enfrentar fueron los mismos que existirían en toda la misión jesuita en Japón, pero que serían en especial acuciantes en estos primeros años: la falta de personal y la falta de financiación. Respecto al primer problema, en el mejor momento de la época de Torres, la misión llegó a tener solo trece jesuitas, de los cuales únicamente siete eran sacerdotes, lo que hacía muy complicado el avance de su proyecto, pues la conversión de nuevos creyentes tenía que compaginarse con la atención a las comunidades que ya eran cristianas,[76] y podían pasar «hasta ocho y diez meses, y aún más, sin un padre, y cuando van es por uno o dos días».[77] Según un completo cuadro de Oliveira e Costa, hasta 1576 no se llegó a la veintena de jesuitas —la mitad de ellos sacerdotes—, y a partir de entonces, la cifra empezó a aumentar bastante, hasta llegar a un máximo de ciento cuarenta y dos en los años 1590 y 1591, de los cuales solo cuarenta y siete eran sacerdotes y setenta y uno del total eran japoneses.[78] Y respecto al problema de la falta de financiación, su causa principal era el sistemático incumplimiento de los acuerdos que la Compañía de Jesús tenía con la corona portuguesa, cuya aportación anual a la misión japonesa, la mayoría de las veces llegaba tarde, e incompleta al irse recortando por el camino, o ni siquiera llegaba.

---

[73] De Xabier. «A los jesuitas de Europa, 29-1-1552», en *Cartas...* (1979), p. 392.

[74] *Ibid.*

[75] Una de las primeras bases portuguesas en China, bautizada como San Juan, que sería abandonada una vez se obtuvo permiso para fundar la más estable base de Macao.

[76] Alden 1996, pp. 61-62.

[77] Valignano. *Al general jesuita, 10-12-1579*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 245v.

[78] Oliveira 1999, pp. 44-45.

Durante los primeros años bajo la dirección de Torres, la misión se centró sobre todo en las provincias de Bungo y Hizen, cuyos señores, Ōtomo Sōrin y Matsura Takanobu, respectivamente, incluso intercambiaron, a través de los jesuitas, cartas y regalos con el virrey de India, a quien invariablemente pedían el envío de más misioneros a sus tierras.[79] Pero lo que en realidad movía estas peticiones era el deseo de afianzar la presencia comercial portuguesa en sus puertos, como se demostró en 1558, cuando Matsura expulsó a los jesuitas de su territorio, creyendo que la preferencia de los comerciantes portugueses por Hirado se debía tan solo a la calidad de su puerto y que no necesitaba ya favorecer a los sacerdotes; mayor prueba aún es que, seis años más tarde, cuando la mayoría del comercio empezó a trasladarse al territorio de Ōmura Sumitada, Matsura decidió volver a permitir la evangelización en sus dominios.[80]

En estos primeros años, las cifras de conversos aumentaron muy poco a poco, y la estrategia descendente de los jesuitas parecía no dar buenos resultados, al no conseguir que ninguna figura política o social relevante se convirtiese al cristianismo. En algunos lugares, las élites se resistieron a convertirse porque parte del pueblo llano sí lo hizo, lo que provocó que las clases altas viesen esta nueva religión como algo propio de la gente pobre. Así sucedió en especial en Funai, provincia de Bungo, donde los misioneros abrieron un hospital en el que el jesuita Luís de Almeida, que antes había sido médico y cirujano, además de un exitoso y rico mercader,[81] se dedicó a tratar a cualquiera que acudiese.[82] Muchas de las personas curadas allí, gente llana, se hicieron cristianas por mero agradecimiento a los sacerdotes, y esto hizo precisamente que ningún miembro de las élites locales se interesase por el cristianismo.[83] No fue hasta el año 1563 cuando se consiguió la primera conversión de un *daimyō*, Ōmura Sumitada —bautizado como Bartolomeu—, quien inauguró una práctica que después se extendería sobre todo entre señores de Kyūshū, no solo la de hacerse cristianos, sino también la de convertir de manera automática a todos sus súbditos al hacerlo ellos —y en algunos casos incluso sin convertirse ellos mismos—. Muchas veces, además, esta conversión *por decreto* iría de inmediato seguida de la destrucción de templos y santuarios, y del destierro de los bonzos que se negasen a dejar de serlo.

El primero de estos fenómenos, el de las conversiones masivas y forzosas —en el sentido literal de la palabra, pues se podía y solía utilizar la fuerza—,[84] se llevó a cabo una y otra vez, sobre todo en la década de 1570, pese a que el Consejo Eclesiástico de Goa había establecido como una de las tres consideraciones principales del trabajo misional que las conversiones no podían realizarse por la fuerza o mediante amenazas, «porque nadie viene a Cristo por fe a no ser que haya sido traído por Dios con amor voluntario». En la práctica, esta consideración no se tuvo en cuenta, y pesaron mucho más las dos anteriores, que establecían, por un lado, que cualquier otra religión apar-

---

[79] Ross 1994, p. 47.

[80] Laures 1954, pp. 35-37, 68-69.

[81] Yuuki 1989, pp. 9-11.

[82] Este fue el primer hospital de tipo occidental en Japón; en la ciudad de Oita, donde en aquella época se encontraba Funai, existe actualmente un hospital llamado «Luís de Almeida».

[83] Moran 1993, p. 105.

[84] Paramore 2015, p. 408.

te de la católica ortodoxa era intrínsecamente incorrecta y dañina, y, por otro, que la corona portuguesa tenía la ineludible tarea de difundir la fe católica.[85] Los propios jesuitas eran conocedores del carácter forzoso de estas conversiones, como podemos ver, por ejemplo, en una carta en la que un sacerdote narraba estos hechos en los dominios de Ōmura, donde «determino de prouer neste negocio de maneira que se bauptize toda, polo que me convem & ao bem de sua saluação»,[86] siendo algo obligatorio en el caso del pueblo llano y solo hasta cierto punto voluntario en el de los samuráis, porque estos debían abandonar sus tierras en caso de negarse: «& se isto vos desagradar eu & minha casa nos contentamos com esta sorte de ficar com Deos, vos podereis eleger outro senhor»;[87] todo ello bien visto por los sacerdotes, «quis Deos nosso senhor que os principaes do reino consentissem a vontade de dom Bertolameu».[88] El propio visitador jesuita Alessandro Valignano reconocía de manera abierta, unos años más tarde, tanto el carácter forzoso de las conversiones como el motivo puramente interesado que movía a los *daimyō* a ordenarlas:

> Ha de entender Vuestra Reverencia que despues de la gracia y favor de Dios la principal ayuda que tuvimos y hasta agora tenemos para hazer los christianos es la nave de los portugueses y juncos que cada año viene de la China, porque como los señores de Japon son muy pobres como se ha dicho y los intereses que tienen cuando los navios van a sus puertos son muy grandes procuran mucho que vayan a sus tierras y porque ellos se persuaden que iran donde uviese christianos y yglesias y adonde quieren los Padres que vayan de aqui se sigue que muchos de ellos aunque sean gentiles procuran que esten los Padres en ellas y hagan yglesias y christianos pareciendoles que por esta via alcanzaran los navios y otros favores que de los Padres pretenden, y por ser los japoneses tan subjectos a sus señores facilmente se convierten cuando sus señores lo mandan y entienden que es su voluntad, y esta es la puerta por donde ordinariamente entran en el principio los que se bautizan y de esta manera comenzamos a ser recibidos en Japon y hazer christianos en diversos lugares. [...] se puede decir de los japones que pocos de ellos entran derechamente a recibir nuestra ley [...] mas conviertense por hacer la voluntad de sus superiores.[89]

Pese a la enorme evidencia documental, los autores jesuitas posteriores han puesto un gran empeño en argumentar lo contrario, al afirmar que los misioneros solo querían tener buenas relaciones con los *daimyō* para que estos les permitiesen trabajar en sus tierras, pero que en todo momento insistieron en que no hubiera ningún tipo de coacción sobre sus súbditos para que estos se convirtiesen.[90] Por otro lado, las conversiones en masa que se dieron sobre todo en la década de 1570 agravaron aún más el

---

[85] Boxer 1969, pp. 66-67.

[86] De Figueiredo. *A los jesuitas de Portugal, 21-10-1570*, en ARSI, Jap.-Sin. 6, f. 298.

[87] *Ibid.*, f. 298v.

[88] *Ibid.*

[89] Valignano. *Summario Indico* (1579), en ARSI, Goa 6, ff. 27-27v.

[90] Por ejemplo, López Gay 1966, pp. 104-107. Es curioso como este mismo autor jesuita, al hablar de la historiografía que defiende que las conversiones de señores tuvieron motivaciones económicas, califica a estas explicaciones como «pesimistas», mientras que llama «optimistas» a las de la historiografía que defiende motivos puramente religiosos.

problema de la falta de sacerdotes y hermanos, pues los disponibles no eran en absoluto suficientes para atender a estas nuevas, repentinas y enormes comunidades cristianas. Así, al no poder afianzar a todos estos nuevos conversos en el cristianismo, cuando se daba el caso de que un *daimyō*, por uno u otro motivo, dejaba de estar interesado en tener una buena relación con los sacerdotes, donde se había dado una conversión en masa se daba entonces una apostasía en masa, porque sus súbditos no tenían ningún interés en seguir siendo cristianos.

En cuanto al fenómeno de la destrucción de templos y santuarios, fue también algo bastante común en Japón, pero ya se había dado antes en lugares como Melaka, cuando tras conquistar la ciudad en 1511, el almirante portugués Afonso de Albuquerque (1453-1515) mandó destruir la principal mezquita de la ciudad para situar exactamente en el mismo lugar una fortaleza militar,[91] o Goa, donde, en 1540, se habían destruido numerosos templos hinduistas.[92] En el caso japonés fueron varios los señores que, tras convertirse al cristianismo —o incluso sin haberlo hecho—, persiguieron la práctica de las religiones japonesas y destruyeron edificios y estatuas religiosas. Uno de los más tempranos en esta práctica fue Koteda Yasutsune (?-1580), bautizado como Antonio, un vasallo de Matsura Takanobu que ya en 1558 incendió numerosos templos e imágenes en sus tierras, provocando con ello un aumento de las críticas por parte de los bonzos hacia la nueva religión traída por los europeos. En el caso de Ōmura Sumitada, quien también se dedicó a la destrucción de templos y santuarios tras su bautismo, esto provocó el estallido de una rebelión en sus dominios que acabó con el castillo y toda la ciudad de Ōmura, además de con la iglesia cristiana de Yokoseura; tanto el mismo *daimyō* como los sacerdotes jesuitas consiguieron escapar con vida, pero durante dos años la misión no pudo volverse a establecer en el lugar.[93]

Ambos fenómenos, el de las conversiones masivas y forzosas y el de la destrucción de templos y santuarios, tendrían serias consecuencias directas para la misión jesuita en 1587 —e indirectas pero también importantes posteriormente—, por lo que se volverá a ellos más adelante.

Como vemos, el lugar de mayor actividad misionera fue, sin duda, Kyūshū, por su proximidad con el continente y, por tanto, con el comercio portugués y el aliciente que este suponía para los señores regionales a la hora de autorizar a los jesuitas a predicar su fe en sus territorios. Prueba de esta relación con el comercio portugués la vemos, por ejemplo, en que, cuando Torres intentó acercarse a otros señores que pudiesen estar interesados en proteger la misión, una de las primeras cosas que trató de saber era si en las tierras de dicho señor había algún puerto con las características necesarias para los navíos de los comerciantes. Pero al margen de Kyūshū, y como se había visto ya al hablar de Francisco de Xabier, la capital del país y su área circundante, conocida como Gokinai,[94] constituían también un importante objetivo para los jesuitas, por lo que la

[91] Disney 2009, pp. 131-132.

[92] Boxer 1969, p. 66; Newitt 2005, p. 122.

[93] Laures 1954, pp. 36-37, 67-68.

[94] Kinai significa literalmente «región de la capital», y, en ocasiones, se le añade la palabra *go*, «cinco», para especificar que se trata de cinco provincias en concreto (Yamato, Yamashiro, Settsu, Kawachi e Izumi). En los textos de los misioneros jesuitas suelen referirse a esta zona usando el término Gokinai, por lo que hago lo mismo aquí.

estrategia de Torres pasó también por poner en marcha una misión allí cuanto antes. Tras un primer intento, en 1556, en el que trataron de conseguir sin éxito un permiso de los monasterios del monte Hiei para predicar en Kioto, fue en 1559 cuando el padre Gaspar Vilela (1525-1572) logró entrevistarse con el *shōgun* Ashikaga Yoshiteru y obtener de él la tan ansiada autorización. Vilela compró el siguiente año una casa en la misma capital, donde instaló una capilla, y desde donde planeaba comenzar con la misión en la zona, pero la influencia de los monasterios budistas del monte Hiei era tan fuerte sobre el débil gobierno central que desde el principio los jesuitas tuvieron que vérselas con todo tipo de obstáculos. Uno de los ministros del *bakufu* decidió investigar todo cuanto hacían los misioneros en la capital para, en caso de encontrar sus actividades perjudiciales para el estado, revocar el permiso obtenido. Está claro, por tanto, que la preocupación del gobierno era de tipo político y no religioso, una idea a la que se volverá más adelante. Esta investigación le fue encomendada a un samurái llamado Takayama Tomoteru (1531-1596), quien interrogó, junto con dos intelectuales budistas, al hermano Lourenço acerca de las actividades de los misioneros y la religión cristiana en general. Desde entonces, los tres interrogadores se mostraron interesados en recibir más información al respecto y, en 1563, fueron bautizados junto a sus familias por el padre Vilela.[95] La conversión de Takayama —bautizado con el nombre de Dario— es un hecho muy relevante, porque gracias a él pudieron llegar hasta Oda Nobunaga pocos años más tarde y, sobre todo, porque —como se verá— uno de sus hijos, Ukon (1552-1615) jugaría posteriormente un papel importante en la historia a causa de su condición de converso. Takayama estaba emparentado con un general llamado Wada Koremasa (1536-1571), que había prestado un servicio decisivo a Nobunaga, por lo que le pidió que hiciese uso de su influencia para conseguir una audiencia de los misioneros con el líder de los Oda.

Poco después, en 1565, los jesuitas perdieron la ventaja que suponía para ellos la buena relación que mantenían con el *shōgun* Yoshiteru cuando este murió, atacado por Matsunaga Hisahide (1508-1577), un *daimyō* que quería hacerse con el control de la capital. Su pérdida fue muy lamentada por los misioneros, como dejaron patente en no pocos documentos de la época. Un buen ejemplo es la carta en la que el recién llegado a Japón Luís Fróis explicaba a los sacerdotes de Bungo cómo habían transcurrido los hechos que habían desembocado en el final del *shōgun*, incluido el momento mismo de su muerte, diciendo muy trágicamente —y quizá de forma exagerada— que le dieron «huna lançada pola barriga, e huna frechada pola testa, e duas cutiladas polo rostro, e ali cahio morto».[96] También el padre Vilela decía en una carta que Matsunaga «matou tão injustamente o Cubo[97]»,[98] para después describir el pésimo trato que este

[95] Ross 1994, pp. 48-49.

[96] Fróis. *A los jesuitas de Bungo, 19-6-1565*, en ARSI, Jap.-Sin. 5, f. 249v. Hay división de opiniones en cuanto a la muerte de Yoshiteru, puesto que algunos autores afirman que se suicidó al verse vencido (Cooper 1973, p. 115, n.° 142; Turnbull 1998, pp. 31, 58), algo que contrasta mucho con lo que dice Fróis en esta carta.

[97] Es la palabra que acostumbraban a usar los europeos en esta época para referirse al *shōgun*, del japonés *kubō*, que es otra forma de referirse al mismo puesto. En los documentos escritos en castellano suele aparecer como «Cubusama», añadiendo el honorífico *-sama*.

[98] Vilela. *A Cosme de Torres, 2-8-1565*, en ARSI, Jap.-Sin. 5, f. 271.

daimyō dio a los propios jesuitas desde ese momento, cuando pasó a controlar la capital. Es precisamente en este trato donde se ve el motivo para que los sacerdotes lo considerasen un tirano y un «segundo Nero na crueldade e malicia»,[99] puesto que Matsunaga resultó ser muy contrario a la religión cristiana y los sacerdotes tuvieron que acabar abandonando Kioto para refugiarse en la cercana y próspera ciudad de Sakai, donde contaron con la protección de algunos importantes señores. No pudieron volver a la capital hasta 1569, cuando Nobunaga les dio permiso, gracias a la mediación de algunos señores cristianos vasallos suyos, como Takayama Tomoteru.[100]

Cosme de Torres murió en 1570, y ese mismo año llegó a Japón su sucesor, el portugués Francisco Cabral (1533-1609), quien aportaría una estrategia por completo distinta de la llevada a cabo hasta entonces. Miembro de la nobleza lusa, había viajado a India como soldado a los diecisiete años de edad. Una vez entró en la Compañía, en 1554, durante los años en los que ejerció como rector del colegio jesuita de la ciudad india de Bassein —actual Vasai—, Cabral dio muestra de una gran rigidez e intolerancia religiosa, prohibiendo la exhibición de divinidades locales, arrestando a brahmanes u ordenando que los huérfanos de la ciudad fueran institucionalizados y convertidos al cristianismo.[101] Sus propios superiores, incluso reconociendo sus habilidades, lo definían como temperamental, demasiado seguro de sí mismo, de maneras bruscas e incluso camorrista.[102] Estando en Macao, camino de Japón, Cabral tuvo una fuerte disputa con el también jesuita Organtino Gnecchi-Soldo[103] (1532-1609), quien, más tarde, sería una de las figuras más importantes de la misión japonesa. Organtino escribió tanto al visitador de las Indias[104] como al propio general de la Compañía[105] pidiéndoles que no pusiesen a Cabral al frente de la misión japonesa. Acompañaba esta petición de una detallada y nada positiva descripción de su carácter y maneras, diciendo cosas como que tenía una gran falta de humildad, que solo quería acrecentar su crédito personal, que era obstinado, que solo ambicionaba quedar por encima de los demás y que las cosas se hiciesen invariablemente a su manera, o que no confiaba en nadie aparte de aquellos que se mostraban favorables a su voluntad, mientras que era despectivo con los que cuestionaban sus opiniones.

Una vez en Japón, Cabral se propuso devolver a la senda de la ortodoxia algunas prácticas adoptadas allí por los jesuitas hasta entonces y que a él le parecían incorrectas, como la de usar kimonos de seda, estableciendo desde entonces como obligatorio el uso de austeros hábitos de algodón de color negro, pese a la oposición abierta de la mayoría de misioneros. En general, Cabral estaba convencido de que los principios cristianos no tenían que adaptarse a las diferentes situaciones que pudiesen encontrarse, sino que

---

99 *Ibid*.

100 Laures 1954, pp. 55-57.

101 Massarella 1999, pp. 7-8.

102 Schütte 1980, p. 190.

103 En la práctica totalidad de los documentos y bibliografía se habla refiriéndose a él por el nombre de pila, Organtino, en lugar de por el apellido, y se dice siempre «el padre Organtino» en lugar de «el padre Gnecchi-Soldo», como suele hacerse con el resto de jesuitas, por lo que se ha optado por hacer lo mismo.

104 Gnecchi-Soldo. *A Gonçalo Alvarez, 15-4-1570*, en ARSI, Jap.-Sin. 6, ff. 267-273v.

105 Gnecchi-Soldo. *Al general jesuita, 7-5-1570*, en ARSI, Jap.-Sin. 6, ff. 279-280v.

era la realidad la que debía adaptarse a ellos. Además, culpaba a los miembros de la misión japonesa de haberse alejado de la espiritualidad y haberse dejado llevar por una vida demasiado despreocupada, e incluso lujosa, algo de lo que sus ropas de seda eran un ejemplo claro, y que esta conducta se había empezado a dar a partir de la entrada de dinero que había supuesto el ingreso de Luís de Almeida en la Compañía y la misión.[106] Es curioso que pusiera como ejemplo de celo religioso y conducta humilde y entregada la misión de la época de Francisco de Xabier, que fue precisamente quien —como se ha visto— tomó la decisión de empezar a usar ropas de seda y vivir de forma más ostentosa. Cabral creó un colegio que tenía como una de sus funciones la de recibir durante una temporada a aquellos misioneros que, en opinión del mismo Cabral, se hubiesen apartado de las reglas de la Compañía, para que volviesen así a estar en contacto con la disciplina religiosa antes de volverse a incorporar a sus tareas misionales.

Al contrario que Xabier, Cabral no tenía más que críticas hacia los japoneses, a los que describía como orgullosos, avariciosos, ambiciosos e hipócritas, el peor pueblo hasta entonces descubierto.[107] En los doce años en que estuvo al cargo de la misión, el número de cristianos en Japón creció muchísimo, siendo la década en la que se dio la mayor parte de las conversiones forzosas y en masa. Y el propio superior era del todo consciente tanto de que estas conversiones eran decretadas por el *daimyō* de turno y no tenían nada que ver con la fe de sus súbditos como de que lo único que movía a este señor para ordenar la conversión de su pueblo era su propio interés en el comercio portugués. Él mismo hizo uso de sus contactos entre los comerciantes lusos para beneficiar a los señores que se ofrecían a favorecer la propagación del cristianismo en sus tierras, como reconocía de manera abierta en una carta a las autoridades de la Compañía escrita en 1571:

> Para que los lugares se hiciesen cristianos sólo era necesario que el tono mandase decir que oyesen las pregarias para que entonces todos se hiciesen cristianos. [...] Y la principal causa de estos señores para querer la ley de Dios en su tierra y desear tener a los padres es el interés temporal que tienen, en especial los que tienen puertos donde vienen los navíos.[108]

Y no solo los misioneros en Japón eran muy conscientes de la naturaleza forzada de estas conversiones, sino que también lo sabían los superiores de la orden en Europa, como atestigua un fragmento de unas directivas[109] del general de la Compañía, Everardo Mercuriano, de mediados de la década de 1570, donde, pese a primero advertir de que las conversiones forzosas debían ser evitadas, afirmaba después que los misioneros tenían que darse prisa en que los conversos potenciales entrasen en el cristianismo, porque, de no ser así, muchas almas podrían perderse.[110]

---

[106] Schütte 1980, p. 208.

[107] Moran 1993, p. 102.

[108] Cabral. *A Francisco de Borja, 5-9-1571*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), f. 20v.

[109] Llamadas *Responsiones Reverendi Patris Nostri Generalis ad Congregationem Indiae Orientalis celebratam Goae mense Decembri Anni Domini 1575.*

[110] Schütte 1980, pp. 367-368.

En Nagasaki, el padre Vilela había empezado una misión en 1568, y, en pocos años, la mayor parte de la actividad comercial portuguesa en la isla de Kyūshū se trasladó a su puerto, que en una década se convirtió en el más importante de todo Japón para el comercio con Macao. Ya se ha avanzado que el señor del lugar, Ōmura Sumitada, acabaría cediendo la propiedad de la ciudad a los jesuitas unos años más tarde, por lo que se volverá a hablar de Nagasaki y su importancia más adelante. Este *daimyō* protagonizaría, además, algunos de los casos más significativos de conversiones forzosas, llegando al extremo de que para el año 1577, todos los habitantes de su feudo, entre cincuenta y sesenta mil personas, eran oficialmente cristianos.[111] Otros señores de la zona hicieron lo mismo en estos años finales de la década, aunque con cifras inferiores de población, como los de Amakusa o Arima —este último sin convertirse todavía él mismo—, pero el proceso se acentuó en especial tras la ansiada conversión de Ōtomo Sōrin en 1578, un *daimyō* mucho más importante que los que se habían bautizado hasta entonces —él con el nombre de Francisco—. Pero si la conversión de Ōtomo supuso un cambio significativo para el avance de la misión jesuita en Japón, solo un año después se iba a producir otro no menos importante con la llegada de la máxima autoridad de la Compañía, con la única excepción del propio general, el visitador Alessandro Valignano.

Alessandro Valignano

Una vez que Alessandro Valignano entró en la Compañía de Jesús y, sobre todo, a partir de su salida de Roma hacia Asia, tenemos bastante información acerca de su vida y obra, como es normal tratándose de un jesuita y más aún de una autoridad dentro de la orden; pero en lo que respecta a sus primeros años, resulta bastante más complicado reconstruir una biografía. Es por ello que para ese periodo de tiempo se ha optado aquí por confiar —no únicamente pero sí de forma destacada— en la obra de quien suele ser considerado como la máxima autoridad en esta materia, Josef Franz Schütte, y, en especial, en su *Valignano's Mission Principles for Japan* de 1980.

Antes de llegar a Japón

Alessandro Valignano nació en el año 1539 en la ciudad de Chieti, perteneciente al Reino de Nápoles. Su familia formó parte de la élite local y ocupó siempre cargos de cierta relevancia en las instituciones de la ciudad. Estudió Derecho en la Universidad de Padua, una de las más prestigiosas de Europa en aquella época, y se doctoró a los diecinueve años. Recibió la tonsura ese mismo año, tras lo que se le concedió la abadía de Santo Stefano del Casale.[112] Unos años después se trasladó a Roma, donde desempeñó diversos cargos para el papado y, en 1566, ingresó en la Compañía de Je-

[111] Laures 1954, pp. 85-86.
[112] Schütte 1980, p. 32.

sús. Siendo ya miembro de los jesuitas, volvió a retomar sus estudios, esta vez en el Collegio Romano, donde aprendió filosofía, física, metafísica o teología. En agosto de 1573, el nuevo general de la Compañía, Everardo Mercuriano, le pidió que tomase el cuarto voto,[113] algo poco habitual para alguien que llevaba solo seis años siendo jesuita, para ser nombrado nada menos que visitador de las Indias, importantísimo cargo y algo, sin duda, todavía más inusual para alguien de solo treinta y cuatro años de edad. El de visitador es un cargo de confianza nombrado personalmente por el general y que tiene exactamente su misma autoridad cuando está en la zona a la que se le ha enviado para representar al general allí. Apenas un mes más tarde, Valignano partía hacia su nuevo destino.

No fueron pocas las voces que, tanto desde la propia Roma como en diversas provincias jesuitas, se alzaron contra su nombramiento como visitador, aduciendo su corta edad y poca experiencia dentro de la orden, pero el general se mantuvo firme en su decisión. Estas quejas llegaron sobre todo desde Portugal, donde no gustó demasiado que un jesuita no portugués se encargara de supervisar el trabajo misional que se hacía en su Estado da Índia. Pero este parece ser uno de los motivos por los que Mercuriano había nombrado visitador de las Indias a un italiano, alguien, por tanto, más cercano a Roma que a Lisboa: minimizar la enorme influencia portuguesa sobre las misiones en Asia.

Justo durante la estancia de Valignano en Lisboa se dio otro de los pasos diseñados por Mercuriano para reducir el control de la provincia portuguesa en los asuntos relacionados con las misiones asiáticas, al crearse el cargo de procurador de las Indias. Hasta entonces, toda correspondencia enviada por los misioneros de estas zonas con destino Europa pasaba indefectiblemente por Lisboa, y más en concreto por las manos del provincial portugués, quien tenía potestad para abrir y revisar cualquier carta o escrito, pudiendo, además, denegar su entrega, incluso si el remitente era el mismísimo provincial de las Indias o si el destino final era Roma. Como es obvio, esto otorgaba al provincial portugués un enorme poder sobre las misiones en Asia, al ser él el nexo de unión entre estas y las máximas autoridades de la Compañía en Roma. Decidido a acabar con esta inconveniente práctica, Mercuriano nombró a un procurador que residiría en Lisboa pero solo respondería ante Roma, y que tendría como una de sus funciones la de encargarse del correo entre las Indias y Europa. Para mayor enfado portugués, el primer procurador fue otro italiano, Alessandro Vallareggio (1529-1580).

Valignano acabó dejando Portugal en marzo de 1574 y llegó a Goa en septiembre de ese mismo año, encontrándose allí una situación peor de la que se esperaba, de gran escasez en lo referente a la misión católica en general y jesuita en particular, y de gran decadencia y corrupción en lo referente a la organización gubernamental y política del Estado da Índia. Pese a descubrir esto nada más llegar —y como haría más

---

[113] Aparte de los tres votos canónicos o monásticos —pobreza, obediencia, castidad—, comunes en las diferentes órdenes católicas, algunas órdenes incluyen un cuarto voto. En el caso de los jesuitas, este hace referencia a la obediencia especial al papa y, como su nombre indica, «Circa misiones», está pensado especialmente para que quien profese este cuarto voto se comprometa a estar dispuesto a ser enviado a cualquier lugar del mundo donde se le requiera como misionero. Está incluido ya en las bulas fundacionales de la Compañía, y descrito por el propio fundador, Ignacio de Loyola. Clossey 2008, pp. 28-30.

tarde en Japón—, dedicó un primer año a observar la situación para hacerse una idea más completa y fundamentada antes de plasmar su opinión en un informe detallado.[114] En este informe, y hablando de la administración portuguesa, planteaba un panorama desastroso, al borde del colapso, en el que apenas podía hablarse de que hubiese un gobierno, puesto que los cargos civiles se otorgaban no a quienes fuesen aptos para ellos, sino como premio a actos pasados en favor de la corona, y, además, se trataba de puestos que duraban tan solo tres años, por lo que no invitaban a emprender proyectos a largo plazo beneficiosos para el país y sí a tratar de aprovechar ese breve espacio de tiempo para enriquecerse uno mismo tanto como fuera posible. Esta situación caótica —además de las instrucciones al respecto que ya tenía de Mercuriano— propició que Valignano intentase mantener a la misión jesuita en las Indias lo más apartada posible de los organismos reales portugueses.[115]

Tras los primeros siete meses, en los que permaneció en Goa, el visitador empezó a llevar a cabo la tarea que, como tal, se le había encomendado, viajando sin cesar por las distintas misiones jesuitas en India durante los siguientes tres años. Estos viajes le permitieron hacerse una idea bien fundamentada de los problemas a los que se enfrentaba la misión allí. Halló uno de estos problemas precisamente en el hecho mismo de viajar, al darse cuenta de que las distancias eran tan grandes que no solo la comunicación postal se hacía lenta y complicada, sino que, además, al requerirse, como él creía, las constantes visitas del provincial a las distintas misiones, esto dificultaba muchísimo que pudiese llevarse a cabo, pues precisaría un tiempo del que no disponía, ya que el provincial no podía abandonar Goa ni siquiera durante un año. Así, esta autoridad no tenía más remedio que confiar en los informes que le iban llegando de las diferentes misiones para hacerse una idea de conjunto y poder tomar decisiones, algo que para alguien como Valignano, que solo confiaba en la propia experiencia, era, sin duda, insuficiente. Además de las largas distancias, los principales problemas se podían resumir —de nuevo— en falta de misioneros y de financiación.

Respecto al primero de ellos, Valignano creía que era imprescindible el envío de jesuitas de otros países, porque Portugal solo no podía nutrir un área tan grande, e incluso se planteaba la creación de un clero nativo, algo que defendería más tarde en Japón, pero que ya consideró en India. Por otro lado, creía que a estos dos problemas se sumaba otro de peor solución todavía, y era la poca disposición de la población local para adoptar el cristianismo como religión, una disposición que creía propia de su raza negra, categoría en la que incluía tanto a indios como a los distintos pueblos africanos que había conocido en su viaje desde Portugal. Atribuía a ambos exactamente los mismos defectos, pues si de los primeros afirmaba que «como diría Aristóteles, son nacidos para servir y no para mandar» y que tenían «muy bajo ingenio» y eran «muy ignorantes»,[116] de los segundos decía que «son una raza nacida para servir y sin aptitudes naturales para gobernar», y que tenían una gran «bajeza de ingenio».[117] En cam-

---

[114] Valignano. *Al provincial jesuita de Portugal, 31-12-1575*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), ff. 311-317v.

[115] Lach 1965, p. 242.

[116] Valignano 1576, en ARSI, Goa 31, ff. 339v-341v. Traducción propia del italiano.

[117] Valignano. *Al general jesuita, 7-8-1574*, en ARSI, Goa 12, ff. 197-197v. Traducción propia del italiano.

bio, la información que tenía acerca de chinos y japoneses, a los que consideraba blancos, le hacía ser muy optimista respecto a su conversión. Ya a su paso por Valencia, de camino a Portugal, le había dicho a Mercuriano en una carta que eran gentes en las que se podía confiar porque no se daban a una vida de vicios, y que una vez bautizados eran capaces de apreciar la espiritualidad,[118] opiniones que a su llegada a Goa seguía manteniendo.[119]

Y deseoso de llegar a este prometedor Japón en el que tenía depositadas tantas esperanzas e ilusiones, Valignano salió de India desde Goa en septiembre de 1577 en dirección a Melaka, donde llegó un mes más tarde, para permanecer allí casi un año entero. Fue durante estos meses en Melaka cuando empezó a trabajar en el conocido como *Summario Índico,*[120] un detallado informe sobre la situación general de la misión en las Indias, que no daría por finalizado hasta seis años más tarde, ya de regreso en Goa. En agosto de 1578 abandonó Melaka, para llegar a Macao en septiembre. Tuvo que permanecer en la ciudad durante diez meses, esperando el momento en que se pudiese navegar hacia Japón, «no se puede en estos mares navegar en todo tiempo, mas en un tiempo se navega para unas partes y en otro para otras»,[121] lo que finalmente fue posible en julio de 1579.

En Japón

Alessandro Valignano estuvo en Japón por primera vez entre el 25 de julio de 1579 y el 20 de febrero de 1582, cerca de tres años en los que, de nuevo, se mostró infatigable y desarrolló una actividad casi frenética —que en estas páginas voy a resumir—. Sin embargo, antes de ponerse en marcha, la primera impresión del visitador respecto a la misión japonesa, que contrasta muchísimo con el optimismo previo a su llegada, fue la decepción, porque la situación en que se la encontró, comparada con lo que se creía en Europa y lo que había leído en cartas e informes hasta entonces, era un completo desastre. De gran parte de ello culpaba a la gestión de Francisco Cabral, pero del hecho de no haber tenido un conocimiento real al respecto responsabilizaba a las propias directrices de la Compañía, promulgadas sobre todo por Francisco de Xabier, según las cuales —ya se ha visto— solo debía comunicarse la información que fuese «edificante». Valignano advirtió desde entonces en no pocas ocasiones al general jesuita del peligro de estas exageraciones de los aspectos positivos mientras se eludían los negativos,[122] y afirmó que debería escribirse tan solo «la pura veritá delle cose»,[123] por-

---

[118] Valignano. *Al general jesuita, 16-11-1573*, en ARSI, Hispania 119, f. 245v.

[119] Valignano 1576, en ARSI, Goa 31, f. 342.

[120] El nombre completo es *Summario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental y al governo della, compuesto por el padre Alexandro Valignano Visitador della y dirigido a Nuestro Padre General Everardo Mercuriano en el año 1579*. Se conservan dos copias en ARSI, Goa 6 y ARSI, Goa 7, siendo en la mayoría de las partes mucho más legible la primera de ellas.

[121] *Ibid.*, f. 58v.

[122] Por ejemplo, en Valignano. *Al general jesuita, 20-12-1586,* en ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), f. 209v.

[123] Valignano. *Al general jesuita, diciembre de 1579*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), ff. 243-243v.

que «es tanta la diferencia de aquello que encuentro por la experiencia en Japón y de aquello que supe estando en India e incluso en China por las informaciones que me dieron [...] como del blanco al negro».[124] Es, sin duda, curioso que Cabral, con quien resultó que no estaba de acuerdo en casi nada, se hubiese quejado justo de lo mismo al llegar a Japón algunos años antes, afirmando que «se deve escrever a verdade, asi do bom como do mao».[125] Valignano pasó entonces por una fase de gran pesimismo, debido, en parte, a que no entendía cómo una sociedad, la japonesa, podía ser tan diferente de todo lo que él conocía, llegando incluso a temer que fuese imposible el éxito del cristianismo en esas tierras. En muchos de los textos escritos por el visitador desde ese momento se enfatizaban las grandes diferencias entre lo japonés y lo europeo, algo especialmente perceptible en los primeros capítulos de su obra *Sumario de las cosas de Jappao*[126] de 1583, en los que podemos leer fragmentos como:

> Jappon en sus qualidades y costumbres y en las casas, negocios y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demas es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que no se puede en alguna manera entender qual sea su estado y qual aya de ser su govierno.[127]

> Tienen entre si el mas extraño modo de govierno que ay en el mundo.[128]

> Tienen tambien otros ritos y costumbres tan diferentes de todas las otras naciones, que parece que estudiaron de proposito como no se conformar con nenguna gente. No se puede imaginar lo que acerca desto passa, porque realmente se puede decir que Jappon es un mundo al reves de como corre en Europa, porque es en todo tan diferente y contrario que casi en nenguna cosa se conforman con nosotros, de manera que en el comer, en el vestir, en las honrras, en las cerimonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentarse, en el edificar, en el servicio de sus casas, en el curar de los heridos y enfermos, en el enseñar y criar sus niños y en todo lo demas, es tan grande la diferencia y contrariedad que no se puede el escribir, ni entender.[129]

Valignano no fue, por cierto, el único jesuita que escribió mucho acerca de las diferencias entre Japón y Occidente, pues el siempre prolífico Luís Fróis redactó, en 1585, un detalladísimo informe cuyo único tema era ese, como deja claro ya en su mismo título: *Tratado en que se contienen muy sucinta y abreviadamente algunas contradicciones y diferencias de costumbres entre la gente de Europa y esta provincia de Japón*.[130] Por último, tras este impacto inicial al descubrir la situación real de la misión japonesa, Valignano decidió dedicar casi un año entero solo a observar y aprender, a reunirse y conversar con los que llevaban ya tiempo en el país, casi como un etnógrafo haciendo trabajo de cam-

---

[124] Valignano. *Al general jesuita, 5-12-1579*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 242.
[125] Cabral. *A Diego Miró, 6-9-1571*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), ff. 23-23v.
[126] Disponible en ARSI, Jap.-Sin. 49, ff. 258-321.
[127] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 261.
[128] *Ibid.*, f. 262.
[129] *Ibid.*, f. 268.
[130] Fróis, 1585, en 2003 (en esta edición el título se ha abreviado a *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses [1585]*).

po, sin tomar demasiadas decisiones hasta tener el suficiente conocimiento de la sociedad japonesa, como él mismo explicaría más tarde:

> Quede en aquel primero año confundido, y en el segundo ya hombre comença a tener mejores ojos y a poder por la experiencia juzgar las cosas mejor y este que es agora el tercero començava a saber como se deve governar Japon, despues de averlo visto y corrido todo, y oydo de todos los pareçeres.[131]

El momento mismo de la llegada del visitador a Japón ya había formado parte de la práctica jesuita de relacionar comercio y religión, puesto que el barco en el que llegó era la *Nao do Trato*[132] ese año 1579, y se hizo que este atracase en el puerto de Kuchinotsu para favorecer así al joven *daimyō* local, Arima Harunobu (1567-1612).[133] Y no solo le favoreció con el comercio e impuestos que implicaba la llegada de la nave a un territorio, sino que además Valignano le regaló víveres y munición para arcabuces, vitales para la defensa de su feudo en ese momento ante el avance de las tropas de su enemigo, Ryūzōji Takanobu (1530-1584), por valor de 600 ducados,[134] una suma más que considerable si tenemos en cuenta que ese había sido exactamente el presupuesto anual oficial de la misión japonesa hasta hacía poco tiempo. Pero de esta forma los jesuitas se ganaron el agradecimiento de este señor, quien, a cambio, les prometió que destruiría todos los templos y santuarios de sus tierras, así como la conversión por decreto de todos sus habitantes.[135] No era en absoluto la primera vez que los jesuitas jugaban un papel político favoreciendo con el comercio y el suministro directo de armas o municiones a unos *daimyō* y no a otros en los inacabables conflictos característicos de la época, y obteniendo a cambio favores como los concedidos por Arima. Ya en 1566, la *Nao do Trato* llegó al puerto de Fukuda para beneficiar al señor cristiano Ōmura Sumitada, y los portugueses le suministraron armas y municiones para que pudiera hacer frente a una revuelta local instigada por varios monasterios budistas por haberse hecho cristiano.[136] También se benefició de la ayuda militar lusa en 1574, cuando nada menos que cuatro barcos portugueses llegaron a su territorio para ayudarle en la lucha que estaba librando contra un *daimyō* enemigo.[137] Tras ello, agradeció la ayuda prestada con la ya habitual combinación de conversión de todos sus súbditos y destrucción de los templos y santuarios —con la excepción de aquellos que pudieran ser aprovechados por los misioneros para algún uso—. Es curioso que a los bonzos que prefirieron hacerse cristianos en lugar de optar por abandonar el territorio les mantuviera los mismos ingresos que tenían hasta entonces como miembros del clero budista.[138] También el poderoso Ōtomo Sōrin escribió en más de una ocasión a las autoridades

---

[131] Valignano. *Al general jesuita, 7-10-1581*, en ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), f. 36.

[132] Nombre genérico de la nave que anualmente iba del asentamiento portugués de Macao hasta Japón para comerciar.

[133] Boxer 1963, p. 40.

[134] Álvarez-Taladriz 1954, p. 86*.

[135] Schütte 1980, pp. 323-324.

[136] Cabral. *A los jesuitas de Portugal, 15-11-1566*, en 1575, ff. 263-265.

[137] Vaz. 10-10-1575, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (3), f. 277.

[138] *Ibid.*, f. 277v.

jesuitas[139] pidiendo su colaboración en el suministro de armas y municiones para los combates que estaba librando contra el clan Mōri, recordando, de paso, cómo había favorecido a la misión japonesa hasta entonces y prometiendo aún más favores en el futuro si sus peticiones eran atendidas como él creía merecer:

> Os desejos que sempre tive de favorecer as cousas da Companhia creo que lhe veria a noticia, & si desejo vitoria del rei de Yamaguchy [Mōri Motonari (1497-1571)], huna das cousas he pera tornar a por la os padres milhor [...] pera os meus desejos poderen vir a effeito me he necessario ajuda de V.S., a qual he, que por todas as vias mande defender que não venha salitre a esta terra, & fomente que para defensa dos meus reinos me traiga o capitão mor dez picos de bom salitre cada anno.[140]

> Soupe como por sua intercessão & dos mais padres da Companhia o Visorei mandava huna espera[141] que se perdeo na nave de Malaca [...] deixo a esperansa de me vir outra, o qual peco a vossa Senhouria que o escreva ao Visorei que eu lho mereço polo muito que sou servidor & amigo del Rei [de Portugal] [...] e tendo eu meu reino guardado & prospero, assi o estarão a igreja de Deos & padres & christanos que nelle estiveren & assi todos os Portugueses que aqui vierem.[142]

El caso de la llegada de Valignano al feudo de Arima es, sin embargo, uno de los más claros ejemplos del uso político de esta relación entre religión y acceso al comercio y las armas. Es muy significativo el hecho de que el propio Arima Harunobu pidiese al visitador ser bautizado y que este, en lugar de aprovechar de inmediato la oportunidad de incluir a un nuevo *daimyō* en la lista de señores cristianos, fuese aplazando el asunto hasta estar seguro de que Arima resultaría el vencedor de la contienda que estaba librando, para no alimentar la superstición difundida por los bonzos, según la cual cuando un señor se hacía cristiano, era inmediatamente castigado por los dioses con la derrota. Antes de su bautizo, además, Valignano negoció con él el bautizo de todos sus familiares y principales vasallos —parece que no le preocupó demasiado que estos no entrasen al cristianismo por voluntad propia, sino como parte de las condiciones de un acuerdo—, y cuando por fin accedió a bautizarlo a él, en 1580 y con el nombre de Protasio, lo hizo acompañado de cuatro mil de sus hombres.[143] Además, en agradecimiento, Arima ordenó la destrucción de los templos y santuarios de sus tierras, obligó a los bonzos a hacerse cristianos o ser desterrados y cedió un templo a los jesuitas para que lo utilizasen como mejor considerasen, en este caso, para crear un seminario.[144] Por otro lado, al hacerse cristiano, este *daimyō* buscaba también congraciarse con su tío, que no era otro que Ōmura Sumitada, para conseguir así su ayuda militar.

---

139 Al obispo jesuita Belchior Carneiro (1516-1583), quien desde 1566 tuvo el cargo de administrador apostólico de las misiones portuguesas en China y Japón, desarrollado primero desde India y, posteriormente, desde Macao.

140 Ōtomo Sōrin. «A Belchior Carneiro, 1567», en *Cartas...* (1598), ff. 249v-250.

141 Un tipo de cañón.

142 *Ibid.*, f. 250.

143 Laures 1954, p. 100.

144 Elison 1973, p. 64.

Tras Arima, Valignano pasó unos cinco meses en Bungo, territorio de Ōtomo Sōrin, donde celebró la consulta de Usuki, una reunión con los jesuitas que trabajaban en la zona, incluido Cabral, para debatir acerca de los problemas y dificultades que el visitador creía que la misión japonesa debía afrontar y decidir las posibles estrategias para solucionarlos. El 8 de marzo de 1581, Valignano dejó este territorio y partió hacia Gokinai para así completar la visita a toda la misión japonesa. El superior en esta zona era el italiano Organtino, con quien el visitador tuvo mucha mejor relación que con Cabral, y sus opiniones respecto a la forma en la que debería trabajarse en Japón tuvieron una considerable influencia en las decisiones tomadas por Valignano desde entonces. Tras visitar Sakai, y antes de llegar a la capital, estuvo en Takatsuki durante unos días a partir del 21 de marzo, territorio del *daimyō* cristiano Takayama Ukon, el hijo de Tomoteru, en uno de los principales núcleos cristianos fuera de Kyūshū, pues contaba con 18.000 conversos de una población total de 25.000.[145] Finalmente, y ya en Kioto, el 29 de marzo se produjo el primer encuentro entre el visitador y el más poderoso de los *daimyō* de todo Japón, Oda Nobunaga, en el templo Honnō-ji,[146] con Fróis encargándose de las tareas de intérprete. Acerca de este suceso, en la crónica oficial de Nobunaga, Ōta Gyūichi (1527-1613) solo recoge la llegada de un esclavo negro que formaba parte del séquito de Valignano —volverá a aparecer en otro capítulo—, pero no comenta nada acerca de la entrevista en sí y ni siquiera nombra al visitador, diciendo solo que los padres presentaron el esclavo a Nobunaga.[147] Valignano, por su parte, tenía unas expectativas muy altas en esta entrevista en concreto y en su relación con Nobunaga en general, puesto que creía posibles tanto la conversión de este como la de sus hijos,[148] que parecía que simpatizaban mucho con los sacerdotes. La reunión transcurrió con tranquilidad, y Nobunaga se mostró tan amable e interesado en los asuntos de los jesuitas como en todas las veces anteriores que se había reunido con Fróis o con Organtino. De hecho, en los más o menos seis meses que Valignano estuvo en Gokinai se reunió con Nobunaga como mínimo en cinco ocasiones,[149] tanto en Kioto como en Azuchi, lo que demuestra, sin duda, un gran interés por parte del *daimyō*. En la capital, el líder de los Oda agasajó a Valignano invitándolo a asistir como huésped de honor a un famoso desfile ecuestre el día 1 de abril, al que asistió también el emperador como invitado principal. Estando ya en Azuchi, Nobunaga volvió a tener un gran gesto con el visitador al regalarle un famoso y carísimo biombo en el que se representaba el castillo de Azuchi, encargado a Kanō Eitoku (1543-1590), uno de los más reputados artistas de su tiempo, que incluso el emperador había intentado que Nobunaga le regalase.[150]

Durante su estancia en Gokinai, Valignano no solo visitó todos los centros cristianos y se entrevistó con señores conversos o con influyentes vasallos de Nobunaga, sino que también envió pequeñas delegaciones a otras zonas, como Echizen, donde vivía

---

[145] Higashibaba 2001, p. 15.
[146] Fróis. 14-4-1581, en ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), f. 3v.
[147] Ōta 1610, en 2011, pp. 385-386.
[148] Valignano. *Al general jesuita, 1-9-1580*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), ff. 293-294.
[149] Schütte 1983, p. 125.
[150] Takayanagi 1977, pp. 516-518.

desterrado Takayama Tomoteru, o Harima, que pertenecía entonces a Toyotomi Hideyoshi, aunque a este último le visitó un hermano japonés cuyo nombre se desconoce, y de la visita no se dejó, por desgracia, más constancia que un breve y anodino párrafo en la Carta Anua de 1582.[151] El propio Valignano no participó en persona en ninguna de estas expediciones fuera de Gokinai, y prefirió utilizar buena parte de su tiempo en permanecer cerca de donde estuviese Nobunaga en cada momento. Por último, y tras quedarse en Azuchi unos diez días más de lo que tenía previsto porque el líder de los Oda le insistió en que no podía perderse el gran festival que estaba organizando con motivo de la festividad del O-bon,[152] Valignano volvió a pasar por Kioto, Takatsuki y Sakai, antes de dejar Gokinai a principios de septiembre.

El visitador regresó entonces a Kyūshū, concretamente a Bungo, el 3 de octubre de 1581, pasando también después por Amakusa, antes de llegar por fin a Nagasaki, donde celebró una última reunión con los jesuitas de la zona y desde donde zarpó de vuelta al continente, con la intención de ir primero a Goa y después a Roma. Fue en los últimos dos o tres meses antes de su partida, que tuvo lugar el 20 de febrero de 1582, cuando Valignano ideó y organizó una peculiar expedición a Roma, de la que se hablará más tarde, para unos jóvenes caballeros japoneses.

En cuanto a las estrategias adoptadas por Valignano, tras el negativo impacto inicial que sufrió al llegar a Japón y encontrarse con que todo era muy distinto a como él creía, y una vez que se puso en movimiento después de pasar una temporada como observador, fue esta —a su entender— desastrosa situación la que le llevó a aplicar importantes cambios en la estrategia utilizada hasta entonces en la misión, y fueron precisamente las enormes diferencias entre Japón y Europa las que condicionaron el carácter de estos cambios. Esto no quiere decir que todas las decisiones se tomasen desde cero una vez en Japón; en absoluto, puesto que desde la misma elección de Valignano como visitador, tanto él como el propio general Mercuriano tuvieron en mente una nueva forma de gestionar las misiones en todo el Estado da Índia. Ya en 1573, mientras estaba aún en Valencia, en el trayecto entre Roma y Lisboa, Valignano escribió al general de la Compañía una serie de cartas[153] en las que ya exponía algunas ideas acerca de las estrategias que pretendía poner en marcha en las misiones asiáticas, reconociendo, eso sí, que hasta que estuviera allí no podría hacerse una imagen real y fidedigna de las condiciones en las que podría o no implementarlas; esto nos da una idea del carácter flexible y poco dado al dogmatismo del napolitano. Uno de los problemas que ya entonces veía era el del largo tiempo de servicio que implicaba el trabajo de misionero en estas zonas, por lo general, además, en solitario a causa de la falta de personal, lo que creía que, con el tiempo, les hacía perder vigor y observancia de la disciplina religiosa. Para solucionar este problema veía imprescindible la apertura de más colegios y semi-

[151] Coelho. *Carta Anua de 1581, 15-2-1582*, en ARSI, Jap.-Sin. 46, f. 72.

[152] El Bon —también llamado O-bon— es una festividad budista que tiene lugar en agosto y que aún hoy en día constituye una de las fechas más importantes del calendario japonés, en la que se honra al espíritu de los antepasados.

[153] Valignano. *Al general jesuita, 14-11-1573*, en ARSI, Hispania 119, ff. 232-233v; *Al general jesuita, 16-11-1573*, en ARSI, Hispania 119, ff. 245-246; *Al general jesuita, 20-11-1573*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), f. 169; *Al general jesuita, 21-11-1573*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), f. 170.

narios en estas áreas, lugares a los que los misioneros pudiesen volver durante un tiempo después de un año de trabajo y recuperar allí la espiritualidad perdida[154] —algo parecido, en realidad, a lo que se ha visto que proponía Cabral, pero con un carácter sin duda más voluntario y amable.

Valignano celebró una conferencia en Usuki, provincia de Bungo, en 1580, a la que convocó a nueve jesuitas más y en la que expuso su estrategia y los cambios que, desde ese mismo momento, se llevarían a cabo en la misión japonesa, una conferencia cuyos resultados aparecen recogidos en la Carta Anua de 1580,[155] y en gran parte se podrían resumir en corregir casi todo lo que hasta entonces había hecho Cabral, quien estaba presente, y, obviamente, no estuvo demasiado de acuerdo. Una de sus prioridades fue la de abrir colegios y seminarios allí donde se pudiera, siempre dentro de las posibilidades del poco boyante presupuesto de la misión. Estos colegios y seminarios no estaban destinados tan solo al —digamos— rescate espiritual de los misioneros agotados, como comentaba antes, sino también a la formación de los que acabasen de llegar a Japón y a la de los japoneses, que o bien se integrasen en la misión o bien fuesen enviados allí solo para estudiar, sin intención de hacer carrera religiosa después. La educación había sido una parte fundamental de la estrategia jesuita desde su misma creación; no en vano la orden había sido fundada por un grupo de universitarios. En el caso japonés, tanto Francisco de Xabier como el propio Valignano la veían como un elemento clave, primero, porque creían que los japoneses, a diferencia de otros pueblos con los que se habían encontrado, sí tenían la capacidad para aprovechar esa educación, y, segundo, porque afirmaban que estos solo podrían ser convencidos de que se hicieran cristianos mediante argumentos racionales, nunca por la fuerza —pese a que los jesuitas, en general, no parecían muy contrariados por las conversiones forzosas por parte de los *daimyō* cristianos—. Además, creían que los pocos aspectos negativos que veían en el carácter japonés podían ser subsanados mediante la educación.[156] No se trataba, no nos equivoquemos, de una educación universal para toda la población, pues no hay que olvidar que esta formaba parte de la estrategia global jesuita, y que, por tanto, también funcionaba de arriba hacia abajo. Consistía, pues, en educar a las élites para conseguir su conversión o, si esta no era posible, sus favores. Al fin y al cabo, quien educa a los hijos de las clases dirigentes da forma a la personalidad de la siguiente generación de dirigentes, y eso es algo que los jesuitas tenían presente. El propio Valignano lo explicaba con mucha claridad:

> Parece cosa muy acertada hazerse tambien otros seminarios de convictores,[157] en los quales se criassen los hijos de los señores y caballeros y nobles de Jappon, que traen cabello largo conforme a la costumbre de Jappon y son sus herederos, y han de ser seculares por el mucho provecho que en ellos se podría hazer.[158]

---

[154] Schütte 1980, pp. 58-59.

[155] Valignano. *Carta Anua de 1580, octubre de 1580,* en ARSI, Jap.-Sin. 45 (1), ff. 1-30v.

[156] Elison 1973, p. 19.

[157] Según explica Álvarez-Taladriz, se trata de la forma en la que en la época se denominaba a los colegios internados, no necesariamente destinados a la formación de sacerdotes pese a incluir la palabra «seminario». 1954, p. 174.

[158] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 291.

Por otro lado, el contenido del currículo que se impartía en estos seminarios debía ser cuidadosamente seleccionado, pues no se trataba de que los alumnos entrasen en contacto con todo el conocimiento occidental o europeo, sino solo con aquel que no entrase en disputa con la doctrina católica. Así quedaba claro en las órdenes que dejó escritas Valignano en su primera visita a Japón:

> Y porque en Jappon no ay conocimiento de nenguno de nuestros autores y de nuestros libros, y muchas cosas que se hallan en ellos no conviene en nenguna manera saberlas los Jappones por ser nuevos y aver muchas opiniones que son muy conformes a sus sectas, con las quales se podrian facilmente pervertir y introduzirse diversas heregias, o a lo menos perderian la buena simplicidad y desposicion en que estan ahora, parece cosa conveniente y necessaria que se hagan libros particulares en todas las ciencias para los Jappones, en los quales se enseñe simplemente lo substancial de las verdades puras bien fundadas con sus pruevas sin referir otras opiniones diversas y peligrosas, ni heregias que contra ellas uvo, porque para ellos no es necessario saber nenguna dessas cosas, pues el saberlo les puede hazer mucho daño y nengun provecho, porque no teniendo ellos ni aviendo de tener nenguna comunicacion con otras gentes mas doctas, ni siendo Aristoteles, ni Ciceron, ni otro autor de nenguna authoridad entre ellos se puede hazer todo esto muy comodamente.[159]

El visitador planeó abrir tres seminarios de unos cien estudiantes cada uno, dos para chicos de entre diez y dieciocho años, y uno para los más mayores;[160] los dos primeros se pusieron en marcha ya en 1580, uno en Arima y otro en Azuchi, la ciudad en la que tenía su base Nobunaga, por decisión del padre Organtino tras recibir la orden de Valignano de abrir un seminario en la zona central del país y no conseguir un lugar apropiado en Kioto.[161] Se trataba de formar cuanto antes en escuelas y seminarios a un clero nativo, porque Valignano creía que la Iglesia católica en Japón debía acabar siendo del todo japonesa, formada por sacerdotes, e incluso por obispos autóctonos, algo necesario tanto por la falta de personal europeo y la imposibilidad de aumentarlo a causa de la escasez presupuestaria como por las enormes diferencias culturales, del todo subsanables si el clero mismo era japonés. Cuando ya en la década de 1590 dentro de la orden empezaron a surgir voces críticas respecto a la entrada de japoneses en la Compañía, argumentando, entre otras cosas, su ignorancia acerca del mundo fuera de Japón, Valignano pensó que sería necesario que los seminaristas saliesen de su país durante un tiempo como parte de su etapa de formación. Descartada la idea inicial de enviarlos a Roma por su enorme dificultad y riesgo, decidió que Macao podría ser una buena opción, por lo que debería abrirse también allí un colegio jesuita.[162] Además, este colegio podría servir al visitador para acentuar la autonomía de las misiones japonesa y china respecto a la autoridad central de Goa y de Portugal, lo que constituía —cabe recordar— uno de los objetivos de Valignano desde su mismo nombramiento. El colegio

---

159 *Ibid.*, ff. 290v-291.

160 *Ibid.*, f. 287.

161 Laures 1954, p. 105.

162 Massarella 1999, p. 11.



3. Localización de las tres regiones de la viceprovincia jesuita japonesa.

se fundó en 1594, pero, pese al motivo por el que se había creado, solo dieciocho japoneses pasaron por él desde entonces y hasta el final de la misión japonesa.[163]

Por otro lado, se decidió que la misión japonesa también debería gozar de una mayor autonomía respecto a Goa, convirtiéndose en una viceprovincia jesuita por sí misma —llegando incluso a considerar la idea de que fuese una provincia completamente ajena a la de India—, y esta, a su vez, se dividiría en tres regiones —Shimo,[164] Bungo y Gokinai—, cada una de ellas bajo la supervisión de un superior regional. Se daba así un nuevo paso en la separación de la misión japonesa del control de Goa y, por tanto, del Estado da Índia oficial.

Pero, sin duda, el elemento principal sobre el que se asentó la estrategia de Valignano fue el de la adaptación cultural, la conocida como *accommodatio*, una política en parte iniciada ya por Xabier en su época, pero que el visitador llevó, sin duda, un paso más allá, haciéndola oficial y suponiendo, sobre todo, un cambio radical respecto a la forma de funcionar de Cabral —no fue así, curiosamente, en cuanto a su política de vestir austeros hábitos negros de algodón, que sí mantuvo—.[165] Esta adaptación es, además, el aspecto de la misión jesuita en Japón —y también en China— del que, con diferencia, más se ha escrito y se escribe de forma extensa y monográfica, creando esta imagen de que los jesuitas eran «maestros consumados en el arte de hacerse todo a todos para ganarse a todos»,[166] por lo que aquí solo se verá de un modo muy superficial. El visitador diseñó esta estrategia aconsejado por Organtino, e incluso por el *daimyō* cristiano Ōtomo Sōrin, quien le dijo lo siguiente:

> Nuestras costumbres y cortesias serian buenas para nuestra tierra, mas si queriamos tratar de convertir Japon habiamos de aprender bien la lengua, y bivir conforme a su policia, y que parecia cosa de hombres de poco entendimiento imaginar quatro hombres forasteros, que los señores y cavalleros japones huviessen de dexar sus costumbres y policia para se acomodar a ellos, y que ellos quisiessen bivir en Japon conforme a las costumbres de sus tierras, que para los japones eran barbaras, y de muy poca policia, y que si yo diesse remedio a esto, entenderia que era Angel embiado de Dios para que su lei con honrra y reputacion se dilatasse en Japon.[167]

---

[163] Oliveira 2009, p. 305.

[164] Nombre que se da en los escritos jesuitas a todo Kyūshū, sin contar la provincia de Bungo.

[165] Ross 1994, p. 64.

[166] Bataillon 2014, p. 190.

[167] Valignano. *Al general jesuita, 23-11-1595*, en ARSI, Jap.-Sin. 12 (2), f. 316.

Así, Valignano ideó una completa estrategia de adaptación a las formas japonesas que lo abarcaba absolutamente todo, afirmando que para que el cristianismo triunfase en Japón era del todo necesario hacer las cosas al modo japonés, porque:

> Estan los Jappones tan casados con sus costumbres y cerimonias que aunque se hunda el mundo no han de dexar ni un punto de su ordinario, y a la verdad proceder entre ellos de otra manera es descortesia y poca criança, por lo qual los que no corren con sus costumbres son tenidos por hombres grosseros, mal criados y de poca cuenta.[168]

Por tanto, los sacerdotes no solo debían aprender a hablar japonés, algo considerado del todo indispensable —a diferencia de las políticas adoptadas por Cabral—, sino que también tenían que actuar como sus homólogos dentro de la sociedad japonesa, los bonzos budistas, comiendo lo que ellos comían y viviendo como ellos vivían, incidiendo mucho en los hábitos diarios y en la higiene tanto personal como de las casas. En las escuelas y seminarios, deberían mantenerse las costumbres japonesas, y funcionar también como en los de los monasterios budistas, tratando a los estudiantes de una forma más amable y educada de lo acostumbrado en esa época en Europa, en especial en las escuelas de la Compañía en Portugal, donde se estilaba un trato bastante duro, que Cabral había practicado ya en Japón con malos resultados. Valignano proponía un sistema muy distinto:

> Ayudara sobre todas las cosas mostrarles que sienten bien de Jappon y de sus costumbres, y guardando con ellos y con los de fuera en el traer la buena criança y modo de proceder de Jappon, porque con esto se alegran todos mucho, y con lo contrario se amohinan. Y todo esto no solo es necessario para vivir contentos los que en nuestras casas estuvieren, mas conciliara mucho los animos de los de fuera creciendo la reputacion de la Compañia y de la yglesia y se iran moviendo y aficionando muchos a entrar para vivir en los seminarios y en nuestras casas. Con todo esso no se ha de dexar de usar con algunos de severidad a su tiempo, y castigarlos muy bien quando conviene, mas todo esso se ha de hazer de tal manera que no parezca que se proçede contra ellos con passion, si no porque conviene hazerlo assi para su provecho y para bien de los otros, convenciendolos primero con la razon y haziendoles entender que lo mereçen, porque desta manera se dexan muy bien castigar y sufren todo.[169]

En cuanto a la doctrina cristiana, y dentro de la misma política de adaptación, Valignano llegó al punto de pretender aplicar una especie de filtro al mismo Evangelio, manteniendo la esencia, la columna vertebral —ahí no había lugar para la adaptación—, pero flexibilizando el resto, de forma que las partes consideradas como menos importantes no entrasen en conflicto con la forma de pensar propia de los japoneses y acabasen, por tanto, haciendo fracasar toda la misión. Por ejemplo, defendía la relajación de algunas normas que creía difíciles de implantar en Japón, como la prohibición de que los católicos se casasen con alguien que no lo fuera,[170] y no creía que en los casos

---

[168] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, ff. 270v-271.
[169] *Ibid.*, f. 299v.
[170] Valignano. *Al general jesuita, 30-10-1588*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), f. 339v.

de conciencia se debieran aplicar los mismos criterios a los cristianos europeos que a los japoneses recién convertidos, consintiendo incluso que participasen aunque fuese de manera parcial en rituales que, por lo general, se habrían considerado idolatría.[171] En realidad, parece que lo importante era conseguir conversiones, incluso si para ello había que renunciar a implantar y hacer obedecer los aspectos menos centrales de la doctrina cristiana, o incluso si para ello —como se ha visto antes— había que mirar para otro lado cuando miles de súbditos eran convertidos a la fuerza por orden expresa de su *daimyō*. El mismo Valignano reconocía que esta forma de hacer conversos no era la ideal, como expresa de un modo muy acertado Elison: «the harvest had been great in quantity, but there was reason to doubt the quality of the fruit»,[172] porque era consciente de que, de la misma forma en que se habían hecho cristianos por orden de su señor, lo dejarían de ser si este cambiaba de opinión o si un nuevo señor se hacía con el territorio y resultaba ser contrario al cristianismo[173] —como sucedió, de hecho, en más de una ocasión—. El visitador reconocía incluso antes de llegar a Japón, en su *Summario Indico*, que «pocos de ellos entran por la verdadera puerta a recibir nuestra ley».[174]

Sin embargo, no hay que olvidar nunca que ese era precisamente el objetivo principal de los jesuitas en cualquier parte del mundo: convertir en cristianos a aquellos que no lo eran. No educaban por un afán desinteresado de difundir el conocimiento, no habían abierto en su momento un hospital solo para curar a los enfermos, no participaban en el comercio de la seda —o de armas, o incluso de esclavos— por un mero interés económico, sino que todo ello estaba enfocado como fin último a ese objetivo principal. De la misma forma, la estrategia desarrollada por Valignano, pese a gozar de un marcado tono relativista y de una flexibilidad en apariencia tolerante, no debe entenderse más que como una herramienta pensada para un uso tan solo temporal, que no perseguía otra cosa que convertir al máximo número de japoneses al cristianismo. Una flexibilidad, además, que se circunscribía solo a aspectos culturales ligados a la vida diaria y las costumbres de Japón, en un nivel poco más que cosmético, mientras que en todo aquello que tuviera que ver con la religión —más allá de las formas— se aprecia la misma intolerancia dogmática y pétrea que se utilizó sin miramientos, por ejemplo, en las Indias Occidentales. Allí, en América, los misioneros cristianos no necesitaban complicadas estrategias y mecanismos relativistas y adaptativos para conseguir el mismo fin perseguido en Japón, porque el dominio militar y cultural de los europeos situaba a la población local en una posición claramente subordinada. En Japón y en China, los misioneros no contaban con superioridad militar por parte de su patrocinadora, la corona de Portugal, y, además, se habían encontrado con civilizaciones que, como los mismos jesuitas admitían, no tenían nada que envidiar a Europa en cuanto a cultura y sofisticación.

Así, en este nuevo escenario, los jesuitas se habían visto obligados a actuar de forma muy diferente a como ellos mismos —los mismos educados y flexibles racionalis-

---

[171] Asami 2008, p. 171.

[172] Elison 1973, p. 17.

[173] Valignano. *Al general jesuita, 10-12-1579*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), ff. 244-247v.

[174] Valignano. *Summario Indico* (1579), en ARSI, Goa 7, f. 40.

tas— lo hacían en Perú, Brasil o Paraguay. Según lo que se podría denominar *raison d'église*, por aplicar aquí un pragmatismo de lo más maquiavélico, si lo fundamental era conseguir la cristianización de Japón, en palabras del propio Valignano, «la mayor empresa que hay hoy día en el mundo»,[175] y si, según la lógica jesuita, esto pasaba por la cristianización de sus élites, entonces había que hacer lo que fuera necesario, «lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso»,[176] para convertir a estos señores. Como ejemplo, algunos *daimyō* cristianos quisieron, tanto para ellos mismos como para sus familiares también conversos, funerales que combinaban elementos rituales cristianos y budistas —la religión que suele encargarse en Japón de estas ceremonias—, y los misioneros les concedieron este deseo.[177] Como dejó claro el visitador napolitano en la primerísima frase de un documento que redactó para que sirviera como guía desde entonces a los superiores de la misión japonesa:[178]

> Porque el fin es el que mueve a los que obran por entendimiento y conforme al fin se han de tomar los medios para alcanzarlo, es necesario que cualquiera que fuera superior de la Compañía en Japón tenga siempre puestos los ojos en el fin que la Compañía pretende aquí, que no es otro que la propia conservación y acrecentamiento, y la conservación y aumento de los cristianos, y conforme a estas dos cosas como a su propio fin ha de ordenar todas las cosas que hace.[179]

El fin justifica los medios. Y el fin era conseguir, primero, el favor de las élites, porque este conllevaba la conversión de sus miles de súbditos, tal y como los propios misioneros confesaban sin problemas, como en esta carta, en la que podemos leer:

> La conversion de sus subditos que grandemente depende de los señores, porque donde ellos no favorecen no se haze copiosa conversión y donde ellos favorecen principalmente si ellos son cristianos y quieren que los subditos lo sean esta todo echo.[180]

Y para conseguirlo, se empezaba por explotar el interés de estos señores por el comercio —de nuevo, algo que no inventó Valignano, pero que sí potenció—, porque como los mismos jesuitas admitían, «los que hasta ahora son hechos, siempre fue con respecto a la nave de Portugueses que aqui viene cada año, porque pretenden la ganançia, que della les puede venir».[181] Para poder utilizar a su favor este interés de los *daimyō* por el comercio, era imprescindible tener un control total sobre los mercade-

---

[175] Valignano. *Al general jesuita, 6-8-1580*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 274.

[176] Nicolás Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 411. En este párrafo, Maquiavelo define el concepto de «razón de Estado», diciendo que «en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad».

[177] Tronu 2012(b).

[178] *Regimiento para el superior de Japón ordenado por el padre visitador en el mes de junio del año de 1580*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), ff. 259-263. Hay otra copia a continuación, en ff. 264-267v., de peor lectura.

[179] Valignano. *Regimiento...* (junio de 1580), en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 259.

[180] De la Cruz. *Al general jesuita, 25-2-1599*, en ARSI, Jap.-Sin. 13 (2) f. 269.

[181] Mexia. *Al general jesuita, 14-12-1579*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 248v.

res portugueses. A su juicio, estos no siempre colaboraban de manera adecuada con las necesidades políticas de la misión japonesa, y llevaban sus barcos a puertos de algunos *daimyō* que no eran cristianos pero que les ofrecían mejores condiciones y acuerdos comerciales. Valignano creía que, por hacer esto, debían ser castigados o amenazados incluso con la excomunión, como sugería al general de la Compañía en este fragmento de gran claridad respecto a los métodos utilizados por los misioneros:

> Si los [comerciantes] Portugueses quisiessen tener aprecio al servicio de nuestro Señor y no a sus interesses solos, y quisiessen entrar un año en un puerto, y otro año en otro, conforme a lo que al superior destas partes pareciesse se governaria toda aquella cristiandad muy facilmente y muy bien [...] porque todos los señores gozarian su parte de los interesses que pretenden, y con esto y con el temor de no los perder, se acomodarian muy bien con los padres haziendo lo que los padres quiziessen; mas porque los Portugueses no quieren hazer esto, y muchas vezes entran contra voluntad de los padres donde no conviene, hay siempre muchas quejas, tibiezas entre estos señores, de las quales se siguen muchos enfadamentos a los padres y a la cristiandad no pequeño daño. Y porque a las veces aconteçe entrar los Portugueses con sus navios en tierras de señores gentiles que persiguen grandemente la cristiandad y a los padres, y hazen mil desafueros destruyendo y quemando las yglesias y las imagines, de que se sigue muy grande escandalo y abatimento de la religion cristiana. Ya que no podemos hazer que ellos entren en los puertos que nosotros queremos, parece conveniente y necessario alcançarse un breve de su sanctidad con pena de excomunion que no entren los portugueses en los puertos de señores que persiguen la cristiandad o no quieren que se haga conversion en sus tierras.[182]

Por otro lado, volvemos a ver la misma actitud en lo que respecta a la destrucción de templos, santuarios e ídolos religiosos japoneses, porque si bien algunos autores vinculados a la Iglesia han hecho notar de manera conveniente que Valignano se mostraba contrario a esta práctica, y es cierto, estos mismos autores quizá no han creído tan necesario compartir con nosotros los motivos de este rechazo, que el propio visitador sí explica claramente a los suyos tras recomendar que se impida a los *daimyō* cristianos cometer estos actos:

> Donde de nuevo se comience a hacer conversión procédase con madurez y prudencia, y en el supuesto que se hiciese el mismo señor principal cristiano con gran parte de sus hidalgos, no se haga estruendo con deshacer sus templos, quemar públicamente sus ídolos [...] y hacer otros desprecios semejantes, aunque así lo quieran los mismos que se convierten, mas secretamente y poco a poco los tiren y quemen, los templos se conviertan en iglesias o en otro uso provechoso de manera que se conserven y no se escandalicen los gentiles, diciendo que donde entramos asolamos y destruimos todo.[183]

Así, de nuevo, igual que en el caso de la relajación de la doctrina o en el uso del comercio portugués como reclamo, nos encontramos ante una postura pragmática en

---

182 Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, ff. 289v-290.
183 Valignano. *Obedientias...* (1580), en ARSI, Jap.-Sin. 2, f. 135.

pro tan solo de los intereses de la misión. Y aún más pragmático fue el enfoque de Valignano de uno de los temas relacionados con la misión japonesa que Mercuriano le había encargado investigar desde el mismo momento en que fue nombrado visitador, el de la participación directa de la misión en el comercio de la seda como método para financiarse. Antes que nada, debía averiguar cómo se financiaba esta misión más allá de con el aporte oficial de la corona portuguesa a través del Padroado Real y, en caso de que realmente se estuviese nutriendo de la participación en este comercio, decidir si esta era una solución razonable o si se podía encontrar alguna alternativa menos polémica.[184] Porque en Europa se sabía de esta práctica —o había rumores de ella—, y ello era aprovechado por algunos sectores de la sociedad, en especial por otras órdenes religiosas, para criticar a la Compañía de Jesús en general y a su famosa y en teoría exitosa misión japonesa en particular.

Los jesuitas habían podido empezar a participar de manera activa en el comercio de la seda entre China y Japón a partir de 1556, gracias a que ese año entró en la orden el portugués Luís de Almeida, quien ya se había enriquecido ejerciendo de comerciante en la región y quien, al hacerse jesuita, donó a la misión toda su fortuna para sufragar con ella distintas obras de beneficencia como la creación del ya citado hospital en Funai, así como para colaborar con el mantenimiento de la misión en general.[185] No está muy claro de qué cantidad de dinero estamos hablando,[186] pero la menor de las cifras que se barajan es de 3.000 cruzados y, teniendo en cuenta que el presupuesto anual oficial de la misión japonesa era en esos momentos de 1.000 escudos —que no siempre llegaban, además—, la donación de Almeida suponía el presupuesto de más de tres años.[187] Cuando Cabral llegó a Japón en 1570, su primera reacción al enterarse de la participación en el comercio de seda fue muy negativa —ya se ha visto antes que culpaba al dinero de Almeida de muchos de los males de la misión—, pero pese a esto, pasado un tiempo y al hacerse una mejor idea de la situación económica real, reconoció que este comercio era imprescindible para la supervivencia de la misión japonesa, por lo menos mientras se encontrase alguna forma alternativa de financiación.[188]

Pese a, teóricamente, no estar de acuerdo en casi nada, Valignano llegó pronto a la misma conclusión que Cabral al respecto de este tema, y en su caso lo hizo incluso an-

---

184 Schütte 1980, pp. 50, 56.

185 Yuuki 1989, p. 11.

186 Schütte nos dice que, según Fróis, eran 3.000 cruzados, pero que, según Cabral, fueron 4.000 o 5.000 cruzados (1980, p. 212), cifra esta última que también nos dan Boxer (1963, p. 45) y Moran (1993, p. 118), aunque estos dos últimos nos hablan de «ducados», como Álvarez-Taladriz (1954, p. 41*), que habla de 4.000 ducados; en todo caso, los ducados tienen el mismo valor que los cruzados (Saez 1805). Bien pudiera ser que la cantidad total donada por Almeida fuese de 4.000 o 5.000 cruzados como dice Cabral, pero que, una vez gastada la parte correspondiente a la construcción del hospital y otras obras benéficas, se destinasen los 3.000 que dice Fróis al comercio de seda, pero esto es una mera conjetura.

187 Comparar el valor de distintas monedas en esta época no supone un ejercicio en absoluto sencillo, pues este cambiaba con el tiempo, pero puesto que no procede hacer aquí un análisis profundo de este tema, como aproximación utilizaremos la conversión en maravedís —moneda que solía y suele utilizarse para este tipo de comparaciones— de un cruzado portugués equivalente a 375 maravedís, mientras que un escudo de oro es equivalente a 350 maravedís (Saez 1805). Así, el presupuesto anual de la misión jesuita era de 350.000 maravedís, mientras que la donación de Almeida fue de 1.125.000 maravedís, el equivalente, por tanto, al presupuesto de 3,21 años.

188 Ross 1994, pp. 54-55.

tes de llegar él mismo a Japón, estando aún en Macao. Allí, con informes detallados de los gastos e ingresos de la misión japonesa, vio que si esta estaba consiguiendo sobrevivir a duras penas, no era en absoluto gracias al dinero que llegaba de Lisboa o Roma, sino al que proporcionaba la seda china una vez vendida en Japón. E incluso así, la falta de regularidad de este comercio hacía que no pudiesen hacerse planes más allá de funcionar con el dinero de que se disponía en cada momento, por lo que aún menos podrían emprenderse los ambiciosos proyectos del visitador acerca de levantar nuevos colegios y seminarios. Por eso, y aprovechando que estaba en Macao, Valignano negoció con las autoridades de la ciudad un trato comercial que, por lo menos, les garantizase la regularidad que en ese momento no tenían, tanto en cantidad de mercancía como en frecuencia de su participación. Según este acuerdo, los jesuitas tendrían permitida la compra y envío a Japón para su venta de 50 pículs[189] de seda del total de 1.600 pículs que solía cargar la *Nao do Trato*.[190] En cuanto al beneficio obtenido con cada viaje gracias a este acuerdo, no acaba de quedar demasiado claro, porque aunque el propio Valignano, en textos susceptibles de acabar siendo leídos por el público en general, como su *Apología*[191] o su *Sumario*, habla de 1.600 cruzados, algunos autores afirman que en realidad serían 4.000 o incluso 6.000.[192] En cualquier caso, lo que Valignano no sabía al hacer este acuerdo es que el general Mercuriano acababa de ordenar la prohibición de cualquier participación de los jesuitas en el comercio,[193] pero incluso al enterarse de ello, el visitador se permitió desobedecer tanto estas órdenes como las que llegaron en el mismo sentido por parte del nuevo general[194] tras la muerte de Mercuriano en 1580, Claudio Acquaviva (1543-1615) —un antiguo compañero de estudios de Valignano—. La idea defendida por el visitador —y aceptada por el resto de jesuitas en Japón— era la de que este comercio era la única opción que tenía por el momento la misión japonesa para seguir adelante y que, si desde Roma, Lisboa o Madrid[195] se confirmaba su prohibición, debería hacerse a sabiendas de que ello implicaba directamente el abandono de esta empresa. Él mismo explicaba así las necesidades que tenía la misión y afirmaba, optimista, que, de ser estas atendidas, el éxito llegaría en menos de tres décadas:

> Y lo que se deve procurar para Jappon, es a lo menos diez mil ducados de renta [anuales], y un caudal de treinta o quarenta mil ducados assi para poder hazer las fabricas necessarias como por tener siempre guardado en Jappon algun buen caudal, para que

[189] El pícul o pico es una antigua unidad de peso muy usada en toda Asia Oriental que equivale a casi sesenta kilos y medio. Aunque en castellano la traducción en principio oficial es la de «piedra», por traducirse directamente el carácter chino con que se escribe en ese idioma, aquí se ha optado por usar la forma que, en la práctica, es el estándar en textos tanto en castellano como en inglés, a partir de la pronunciación en malayo y, por tanto, habitual en importantes zonas comerciales como Melaka.

[190] Boxer 1963, p. 39.

[191] El título completo es *Apología en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los padres de la Compañía de Jesús de Japón y de la China*, en ARSI, Jap.-Sin. 41.

[192] Moran 1993, p. 127.

[193] Alden 1996, p. 534.

[194] Valignano. *Al general jesuita, 15-12-1593*, en ARSI, Jap.-Sin. 12 (1), ff. 141-141v.

[195] Tras tener noticias de la unión dinástica entre Castilla y Portugal de 1580.

perdiendose la nave [de Macao] tengan en Jappon su remedio. Y pues su sanctidad con tanta liberalidad dio diez mil ducados de renta a un solo seminario o colegio germanico, y otra tanta dio al colegio romano con tanta quantidad de mil ducados que gasta en su fabrica, y hizo otros seminarios en diversos reynos estrangeros para ayudar la cristiandad, con mucha mas voluntad se puede esperar de su sanctidad y piedad que quiera dar esta renta y este caudal a Jappon, haziendose fundador con esto no de una casa sola o de un solo colegio, mas de una Provincia toda que contiene mas de veinte casas entre residencias colegios y seminarios, proveyendo a la mas necessitada cristiandad que en el mundo ay que tambien esta a su cargo, y dando con esto comodidad y ayuda para la conversion de todo Jappon, porque sin duda aviendo esta renta y este caudal, sin aver de esperar ni pedir mas, tengo para mi por la experiencia que tengo de Jappon que antes que passen treinta años o sera convertido todo o la mayor parte de el.[196]

Estas cantidades nunca llegaron ni desde Roma ni desde Madrid o Lisboa, pero tras unos años funcionando de forma —digamos— alegal, pidiendo confirmaciones y aprovechando el tiempo que las cartas entre Europa y Asia tardaban en llegar, en 1587, tanto Felipe II (1527-1598) como el papa Sixto V (1521-1590) levantaron las prohibiciones que habían ordenado, al no poder —o querer— hacer frente ninguno de los dos a las aportaciones que debían hacer de su bolsillo para compensar las pérdidas implicadas en caso del abandono del comercio jesuita.[197] Pero pese a este final de las prohibiciones, las críticas hacia este tipo de financiación no cesaron en ningún momento, sobre todo por parte de franciscanos y dominicos, que, sin duda, exageraron los beneficios de este comercio y olvidaron de manera conveniente que en realidad no se dio con tanta regularidad como Valignano esperaba cuando cerró el trato y, sobre todo, que nunca llegó a solucionar los acuciantes problemas financieros de la misión jesuita, ni siquiera sumándole el comercio privado, no autorizado por Macao, que algunos misioneros llevaron a cabo pese a la prohibición expresa del visitador en 1581.

Por último, otra de las decisiones tomadas por Valignano en su primera visita surgió a raíz de su paso por Gokinai, al ver que aquel era, sin duda, el núcleo político y cultural de Japón, por lo que, al igual que hacían las distintas sectas budistas japonesas, la Iglesia debía también asentar allí sus principales instituciones, «donde si una vez se plantase como debe, será cosa muy fácil estenderse por todo Japón».[198] Además, consideraba que allí los cristianos se habían convertido por motivos espirituales, al quedar tan alejados del comercio portugués que provocaba las conversiones en Kyūshū, por interés económico y militar las de los *daimyō* y por obligación las de sus súbditos:

Los señores que están en estas parte de Ximo y aun de Bungo, siempre tienen puestos los ojos en sus interesses que de la Compañia pretenden por respecto de los navios de los Portugueses que van a sus puertos [...] no pudiendo hazer los padres lo que ellos quieren luego se enfrian y perturban, y mostrandose enfadados no hazen la cuenta dellos que

---

[196] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 318.

[197] Alden 1996, p. 534.

[198] Coelho. *Carta Anua de 1581, 15-2-1582*, en ARSI, Jap.-Sin. 46, f. 69v.

> conviene, ni acuden como es razon a sus obligaciones y a las yglesias, y si son gentiles luego hazen mil desacatos y levantan persecuciones contra los cristianos.[199]

Quizá el hecho de que el señor de medio Japón, incluido todo el Gokinai, simpatizase con los misioneros y combatiese a algunos monasterios budistas tenía también algo que ver con muchas de las conversiones en esta zona, pero parece que no era este un motivo que contemplase Valignano. Sin embargo, el propio visitador sí era consciente de, e incluso celebraba,[200] que la influencia de Nobunaga sobre sus vasallos, especialmente en su capital, Azuchi, ofrecía a la misión otra interesante ventaja, pues por orden del líder de los Oda, todos los *daimyō* bajo su control debían establecer una residencia en la ciudad, donde vivirían sus esposas e hijos;[201] y esto daba a los misioneros una excelente oportunidad para, desde un único lugar, poder llegar a las familias gobernantes de una buena parte del país de cara a preparar una futura evangelización de esos territorios, «en esta ciudad esta ahora la flor de toda la nobleza de Jappon por respecto de Nobunaga».[202] Una oportunidad que duraría menos de un año desde la visita de Valignano, pues Nobunaga, su gobierno y la ciudad de Azuchi cayeron en junio de 1582 con el incidente Honnō-ji.

Oda Nobunaga y el cristianismo

En el capítulo anterior, al hablar de la relación de Oda Nobunaga con algunos monasterios y grupos budistas, se ha comentado que los principales testigos occidentales de su lucha contra estos grupos habían sido los jesuitas, y que estos habían visto en Nobunaga a un enemigo del budismo y —casi como consecuencia necesaria— a un protector del cristianismo. En algunos casos, las crónicas de estos jesuitas llegaron a recoger datos modificados de un modo adecuado para hacerlos coincidir mejor con este relato que estaban construyendo de un Nobunaga no solo amigo del cristianismo, sino incluso elegido por Dios para combatir a las religiones paganas japonesas. Un claro ejemplo lo tenemos en la narración de Luís Fróis de la masacre del complejo monástico del templo Enryaku-ji, en el monte Hiei —que ha aparecido también en el capítulo anterior—. Fróis databa los hechos el 29 de septiembre, recalcando que ese es justo el día de san Miguel Arcángel,[203] nada menos que el ángel que lidera el ejército celestial en su lucha contra el demonio. Se trataría, sin duda, de una felicísima coincidencia para el jesuita, pues *validaría* su teoría de Nobunaga como elegido de Dios para acabar con el budismo, de no ser por un dato que difícilmente se le pudo haber pasado por alto a un narrador siempre tan meticuloso y preciso: en realidad, los hechos sucedieron el 30 de septiembre. Pero Fróis parecía haber querido identificarlo de manera conveniente con el personaje bíblico y su significado por medio de un pequeño cambio

---

[199] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 288v.
[200] *Ibid.*, f. 278.
[201] Schütte 1983, pp. 123-124.
[202] Valignano. *Sumario...* (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 278.
[203] Fróis. *A Antonio de Quadros, 4-10-1571*, en ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), f. 64.

de fecha. Cambio de fecha, por cierto, que ha sido recogido de forma errónea en muchos trabajos occidentales sobre este tema desde entonces, en un nuevo ejemplo de cómo la versión jesuita de los hechos ha pasado incuestionada a la posteridad. Sobre este tema ya he defendido la idea de que la enemistad de Nobunaga no era para con el budismo como religión, sino para con determinados grupos budistas por su faceta de importantes actores políticos en el Japón de su época. Como resume a la perfección Moran al comparar las destrucciones de templos por parte de algunos *daimyō* cristianos con las luchas de Nobunaga contra algunos grupos budistas, «they attacked those who opposed the will of God, whereas he attacked those who opposed the will of Oda Nobunaga».[204] Veamos, pues, qué había tras ese supuesto papel de protector del cristianismo que le atribuyeron los misioneros.

De acuerdo con la ya citada política jesuita de intentar convertir primero a las élites, llegar hasta Nobunaga fue un objetivo clave para los sacerdotes en cuanto este se convirtió en una de las principales figuras políticas de Japón, «quanto importava o favor de hum senhor tão poderozo para honra e nome da christandade».[205] Para conseguir esto fue indispensable —ya se ha visto— la ayuda de uno de los conversos más importantes de Gokinai, el *daimyō* Takayama Tomoteru, y de su pariente Wada Koremasa, a través de los cuales se consiguió la primera entrevista de un sacerdote, Luís Fróis, con Nobunaga. Esta tuvo lugar en 1569 en las obras de construcción del castillo de Nijō, en Kioto, un hecho —de nuevo— convenientemente aprovechado por el jesuita portugués tanto para destacar el desprecio de Nobunaga por las religiones japonesas como para identificar sus actos con conceptos cristianos:

> Toda la obra [del castillo de Nijō] determinó hacer de cantería, cosa, como digo, nunca vista en Japón. Y por no haber piedra para ello, mandó deshacer muchos ídolos de piedra, y con sogas al pescuezo arrastrados los traían para las obras, lo cual ponía extraño terror y espanto a esta gente del Meaco,[206] por la grande veneración que tienen a sus ídolos. [...] realmente parecía representar la edificación del templo de Jerusalén.[207]

Sabemos también por Fróis que durante esta audiencia —como durante las posteriores—, Nobunaga se mostró en todo momento muy amistoso e interesado, haciendo muchas preguntas acerca de los motivos que habían llevado a los jesuitas a Japón desde tan lejos, o sobre diferentes temas relacionados con Europa o India. Fróis le pidió una licencia para poder predicar en la capital, y le fue concedida unos días más tarde, como sucedió también con la que pidió al *shōgun* Yoshiaki, con quien también pudo entrevistarse después. Es curioso que los detalles de esta audiencia, o incluso su misma existencia, los sepamos tan solo por el relato de Fróis, puesto que esta no aparece ni siquiera nombrada en la crónica de Ōta, algo que podría indicar que para Nobunaga no se trató de un evento demasiado importante; de hecho, en el *Shinchō-Kō Ki* no

---

204 Moran 1993, p. 75.

205 Fróis 1581, en 1982, p. 254.

206 La forma en la que los europeos de la época se referían a «Miyako», otro modo de llamar a Kioto que significa, literalmente, «capital».

207 Fróis, 1-6-1569, en 1575, f. 287v.

hay ninguna referencia a los misioneros o el cristianismo hasta el año 1578, e incluso en ese momento, Ōta habla de los sacerdotes y de su doctrina como si se tratase de una corriente budista más, sin especificar ninguna diferencia o matiz.[208]

Tampoco aparece en las crónicas japonesas otra reunión en ese mismo 1569 entre Nobunaga y Fróis, a la que, sin embargo, se da mucha importancia en los documentos jesuitas, a partir de una muy teatral narración en primera persona del propio Fróis. Siempre según su versión, en esa reunión se acabó entablando un más que intenso debate entre el jesuita, acompañado del hermano Lourenço, y un grupo de bonzos capitaneados por un tal Nichijō Shōnin,[209] a quien antes nos lo presentan con estas no muy amables palabras:

> Hay un bonzo en estos reinos a quien los cristianos por nombre llaman Anticristo de Japón, o Lucifer Encarnado, y los gentiles discretos, Engañador de las Gentes. Es hombre de bajo linaje, pequeño de estatura, y muy poco apacible, un idiota sin ningunas letras ni inteligencia sobre las mismas leyes de Japón, de los más vivos y sagaces ingenios que el demonio, para instrumento de imprimir su malicia, podría hallar.[210]

Además de todos estos defectos, a Fróis parece no gustarle en absoluto su cercanía con Nobunaga, pues nos dice que «este bonzo, cuya prudencia humana y discreción acertó a caer en gracia a Nobunaga, por lo cual nunca lo aparta de su lado, y con ello creció su luciferina jactancia y malicia».[211] En esta reunión, como de costumbre, el líder de los Oda hizo algunas preguntas a los jesuitas acerca de toda clase de asuntos, y al hablar de su doctrina, quiso saber también la opinión de Nichijō al respecto, momento que este aprovechó para cuestionar diferentes aspectos de la fe cristiana. Durante unas dos horas estuvieron debatiendo y, según Fróis, sus argumentos y los de su compañero fueron en todo momento tan irrebatibles que el bonzo se fue enfureciendo cada vez más, hasta que, para demostrar que tras la muerte no permanece ninguna sustancia —refiriéndose al alma de la que hablaban los jesuitas—, se abalanzó sobre Lourenço blandiendo un *naginata*[212] para cortarle la cabeza. El ataque fue detenido por el propio Nobunaga y algunos de sus vasallos, y Fróis nos dice que debió parecerle muy cómico el asunto, porque «el rey [Nobunaga] riéndose le dijo que se fuese, que buena descortesía era aquella que hacía delante de él».[213] Como curiosidad, al hablar de este episodio, George Sansom afirma que fue el mismísimo Toyotomi Hideyoshi quien detuvo a Nichijō,[214] pero la única crónica en la que aparece este incidente, como decía, es la de Fróis, y en ella no se dice nada de Hideyoshi, mientras que sí nombra a Wada Koremasa o a Sakuma Nobumori[215] (1528-1582). Como también añade a la lista «y otros

---

[208] Ōta, 1610, en 2011, p. 298.

[209] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. En la crónica de Fróis aparece como Niquijoxuni.

[210] Fróis, 1-6-1569, en 1575, f. 293.

[211] *Ibid.*, f. 293v.

[212] Especie de lanza con una hoja curva.

[213] *Ibid.*, f. 295.

[214] Sansom 1961, p. 294.

[215] En la crónica de Fróis aparecen como Vatadono y Sacumadono, respectivamente.

muchos señores», pudiera ser que, en efecto, estuviese entre ellos, pero desconocemos de dónde procede el dato que aporta Sansom, puesto que no incluye referencia bibliográfica al respecto.

Entretenidos debates aparte, lo que es cierto es que, desde la primera reunión y hasta su muerte trece años más tarde, Nobunaga favoreció en más de una ocasión a los misioneros, reuniéndose con algunos de ellos numerosas veces, autorizándolos a predicar en sus territorios, o a abrir colegios e iglesias, y evitando que otros señores contrarios a la misión les hiciesen ningún daño. Estos favores, lógicamente, contribuyeron a acrecentar aún más la enemistad de algunos monasterios budistas con Nobunaga, al tiempo que sorprendían a algunos de sus allegados, si hay que hacer caso a Fróis cuando nos dice que muchos de sus vasallos, así como gente de la corte, le decían tanto a él como al hermano Lourenço que «estaban espantados, no sabiendo a qué atribuir cosa tan extraña y no acostumbrada de Nobunaga, con los favores que me hacía», reacción que el mismo Fróis comenta: «y tenían razón de espantarse, pues no conocen que todo procede de la fuente de todos los bienes y misericordia del altísimo Dios».[216] Los sacerdotes fueron también invitados a asistir a fiestas que daba Nobunaga, como una, en 1581, donde le regalaron una lujosa silla, «huma cadeira de estado de veludo carmezim guarnecida d'ouro»,[217] hecho que, este sí, aparece también en las crónicas japonesas,[218] por las que sabemos, además, que Nobunaga utilizaría de forma ostentosa dicha silla más tarde en numerosas ocasiones como símbolo de estatus y por el aire internacional que creía que le aportaba —de la misma forma que en alguna ceremonia de gala había lucido un sombrero portugués de terciopelo negro—.[219] Pero más allá de los regalos materiales que los sacerdotes hicieran a Nobunaga, otros favores fueron mucho más importantes y contribuyeron más a la simpatía del poderoso señor hacia la misión cristiana. El ejemplo más claro fue la intermediación de los jesuitas en un asunto político aprovechando su influencia sobre un señor converso, Takayama Ukon —asunto que se tratará en detalle más adelante—, lo que provocó que desde entonces, como reconocen los propios autores jesuitas, «Nobunaga, feeling obliged to the Fathers, even doubled his favors»,[220] en una muestra evidente de un mero *quid pro quo*.

Todos estos favores de Nobunaga, como es obvio, beneficiaron a los jesuitas y a su misión, pero estos no buscaban tan solo esos beneficios inmediatos, sino que perseguían un objetivo aún mayor: convertir al propio Nobunaga. No es nada nuevo, se trata del mismo objetivo que habían intentado —y en algunas ocasiones conseguido— en el caso de distintos *daimyō*, o con el que había soñado ya Francisco de Xabier en el caso del mismísimo emperador antes de su decepcionante visita a Kioto. Y Nobunaga no era un señor regional más, era el más poderoso de todos ellos. Según Fróis, él mismo le dijo en una ocasión: «No tengais cuenta con el Dairi,[221] ni con el Cubusama, por-

[216] Fróis. *A Belchior de Figueiredo*, 12-7-1569, en 1598, f. 304.

[217] Fróis 1581, en 1982, p. 255.

[218] Ōta 1610, en 2011, p. 389.

[219] *Ibid.*, p. 384.

[220] Laures 1954, p. 98.

[221] Forma arcaica para referirse al emperador de Japón. Deriva del nombre de la residencia imperial, que está, a su vez, dentro del complejo que conforma lo que se conoce como palacio imperial.

que todo está debajo de mi poder»,[222] por lo que su conversión era, obviamente, la meta más codiciada por los misioneros jesuitas. El buen trato que tenía para con ellos era, sin duda, esperanzador, tanto que —como se ha visto— los jesuitas veían en sus actos todo tipo de señales de origen divino y creían incluso que tras sus éxitos estaba la mano de Dios.[223] Pero, al mismo tiempo, en las conversaciones que tenían con él a menudo aparecía su no creencia en nada más allá del mundo terrenal: «manifiestamente dice no haber autor del universo, ni inmortalidad del alma, ni cosa alguna después de la muerte».[224] Más aún, según nos cuenta Fróis que le dijo al padre Organtino y al hermano Lourenço en 1580, dudaba incluso de que los propios jesuitas creyesen en todo aquello que predicaban, y sospechaba que lo que realmente les interesaba era gobernar sobre sus adeptos,[225] una idea que, conociendo lo que Nobunaga había hecho con algunos grupos budistas precisamente por acusarlos de eso mismo, debió de inquietar sobremanera a los misioneros cristianos.

Con el paso del tiempo, y, sobre todo tras 1580, una vez pasadas las alegrías de los jesuitas con cada victoria del líder de los Oda sobre los grupos y monasterios budistas que se le oponían, su tan deseada conversión se iba viendo como algo más lejano, por lo que el discurso laudatorio y casi hagiográfico empezó poco a poco a cambiar. En un capítulo de su *Historia de Japam* encontramos a Fróis diciendo cosas como que si no se había hecho todavía cristiano era porque tenía mucha soberbia y creía que había que adorarlo a él y no a Dios, porque en Azuchi había mandado construir un templo consagrado a sí mismo[226] en lugar de al único Dios de verdad, por lo que lo equiparaba, esta vez, con el bíblicamente denostado rey Nabucodonosor II (630-562 a. C.).[227] Pero Dios, el Dios verdadero, siempre según Fróis, no permitió este intolerable comportamiento durante mucho tiempo y, tras varias señales divinas en el cielo para que Nobunaga recapacitase, decidió castigarlo de manera merecida por sus servicios al culto del demonio,[228] refiriéndose así a su muerte en el incidente Honnō-ji como un acto de justicia del cielo. Y, una vez muerto, Fróis aseguraba que Nobunaga —el otrora campeón del cristianismo y arcángel san Miguel de Japón— descendió de inmediato a los infiernos.[229]

Este cambio radical en el discurso de los jesuitas acerca de la figura de Nobunaga se debió, claramente, a la manifestación de la evidencia de su falta de interés en hacerse él mismo cristiano, y a la constatación de que su lucha contra algunos monasterios y grupos budistas no era en realidad contra el budismo como religión, puesto que, desde la rendición del Hongan-ji en 1580, Nobunaga no volvió a combatir contra ningún otro monasterio. Asumidos estos dos elementos, podemos concluir que la relación amistosa del líder de los Oda con los misioneros jesuitas se asentaba en realidad en dos moti-

---

222 Fróis. *A Belchior de Figueiredo, 12-7-1569*, en 1598, f. 303v.

223 Fróis 1580, en 1982, p. 205.

224 Fróis 1-6-1569, en 1575, f. 287.

225 Fróis 1580, en 1982, pp. 202-203.

226 Se trata del Sōken-ji, en la actual ciudad de Ōmihachiman. El nombre póstumo de Nobunaga fue Sōken, con lo cual el templo se llama, literalmente, «templo de Oda Nobunaga».

227 Fróis 1582, en 1982, pp. 331-332.

228 *Ibid.*, pp. 333-335.

229 *Ibid.*, p. 364.

vaciones muy distintas al fervor católico y al odio hacia el budismo. La primera de ellas, tal vez menos importante pero no por ello obviable, era la mera curiosidad. Como ya se ha comentado, Nobunaga tenía una personalidad que en su época y su entorno se tachó muchas veces de excéntrica, pues detestaba las convenciones y protocolos, y le interesaba mucho todo aquello que fuese nuevo o se alejase de la normalidad.[230] Esta curiosidad se puede apreciar en sus reuniones con los jesuitas, que solían ser bastante largas, y en las que Nobunaga preguntaba a los misioneros sobre los más variados temas, no tan solo acerca de su religión, como el funcionamiento de relojes e instrumentos musicales occidentales[231] o cualquier otro asunto que le pareciese nuevo:

> [Hablando sobre India] Extendió la plática por espacio de dos horas y media o tres, preguntando por los elementos, sol, luna, estrellas, y por las calidades de las tierras frías y calientes, por las costumbres del reino, y esto con gran gusto y contentamiento suyo.[232]

Admiraba a los sacerdotes por sus amplios conocimientos y, sobre todo, por su novedad y exotismo, pero también por su valentía al haber recorrido un camino tan largo y peligroso para poder llegar a Japón y hacer su trabajo. Sin embargo, tenía también reuniones en las que se mostraba asimismo muy amable y curioso sobre todo tipo de asuntos con otros europeos no pertenecientes a la Iglesia,[233] puesto que no eran solo los temas religiosos los que le interesaban, sino que cualquier conocimiento nuevo y diferente disparaba su curiosidad.

La segunda motivación para su relación tolerante, e incluso amistosa y protectora con los misioneros, era —de nuevo— el pragmatismo político. Primero, porque al estar en guerra con algunos monasterios y grupos budistas, toda irrupción de un nuevo grupo religioso era bienvenida, puesto que podía debilitar a sus enemigos. Pero, sobre todo, porque por pequeño que pudiera acabar resultando el beneficio obtenido de su relación con los jesuitas, este era a cambio de menos todavía por su parte. En el contexto de Nobunaga, sobre todo en la década de 1570 y en la zona centro del país, el cristianismo no suponía ninguna amenaza para la estabilidad de su gobierno. La situación allí era muy distinta a la de la lejana Kyūshū, donde había importantes *daimyō* cristianos, decenas de miles de conversos —aunque solo fuese nominalmente—, y los jesuitas favorecían a unos territorios y no a otros con su control sobre el comercio portugués, pudiendo decantar así la balanza en los conflictos bélicos entre distintos señores. En la zona central del país los misioneros solo estaban presentes en unas pocas de las provincias bajo el control del clan Oda, y allí lo estaban de forma bastante discreta, y siempre bajo el amparo directo del propio Nobunaga o de vasallos suyos. No se inmiscuían en asuntos políticos, y cuando en raras ocasiones lo hacían, era por petición suya para favorecer sus intereses —veremos algún caso de ello.

No puede saberse qué habría hecho Nobunaga si hubiese finalizado con éxito su proyecto de unificación de Japón y, al llegar a Kyūshū, se hubiese encontrado con el

---

230 Takase pp. 147-148.

231 Lisón 2005, p. 114.

232 Fróis. *A Belchior de Figueiredo, 12-7-1569*, en 1598, f. 304.

233 Cooper 1994, p. 39.

poder y la influencia de los misioneros cristianos, y si al establecer un gobierno en todo el país, hubiese querido acabar con cualquier foco potencial de inestabilidad política. Pero tras ver cuál era su forma de actuar, y teniendo siempre en mente las sospechas acerca de los misioneros que el propio Nobunaga confesó al padre Organtino ya en 1580, no es difícil imaginar el escenario probable; sin embargo, no procede hacer elucubraciones al respecto, puesto que nada de esto sucedió, y la realidad es que Nobunaga murió antes de tener que enfrentarse a esa situación. Quien sí tuvo que tomar una decisión al respecto fue su sucesor al frente del clan Oda, uno de sus principales generales y aquel que consiguió unificar Japón bajo un único gobierno: Toyotomi Hideyoshi.

Toyotomi Hideyoshi

> Aunque él avía sido un miserable leñador, le avía Dios dado un corazón tan valeroso, y tan real, para governar, y un ingenio tan sabio para discernir, aun no sabiendo leer, que siempre han confesado los japones que este hombre fue la mayor maravilla que ha tenido Japón.
>
> Juan Francisco de San Antonio[1]

Al hablar de la misión jesuita en Japón, la gran mayoría de trabajos inciden en especial en algunos nombres concretos, sobre todo en los de Francisco de Xabier y Alessandro Valignano, y se les da a ellos, como individuos, gran parte del mérito o la culpa de lo bien o mal que funcionó su proyecto. Se analizan sus biografías dedicándoles páginas y páginas porque se supone que en sus contextos personales podemos encontrar las razones de gran parte de sus acciones posteriores. Estoy de acuerdo con esto, y, por eso, aquí también se han tratado, y se ha visto que la actitud flexible y tolerante de Valignano vino en buena parte dada por el lugar y el momento en que nació y en que se educó, por ejemplo. Así, no se suele tratar a la misión jesuita japonesa como un ente abstracto, sin forma, que actúa tan solo por inercia o dirigido directamente desde Roma, sino que se nos presenta como la obra consecutiva de una serie de individuos, cada uno de ellos con una personalidad y un estilo que influyeron en la forma en que se desarrolló la actividad misionera durante el tiempo en que estuvieron a su cargo o participaron en ella. Y creo que este enfoque es, sin duda alguna, el más acertado.

Así, no deja de sorprender que a menudo no se aplique el mismo tratamiento también al lado japonés. Porque, en ese caso, el asunto acostumbra a solucionarse con unas pocas páginas, cuando no unas pocas líneas, para glosar la biografía de, por ejemplo, Toyotomi Hideyoshi, diciendo poco más que fue el sucesor de Oda Nobunaga, que fue quien consiguió unificar Japón, que en un principio se mostró cercano a los misioneros, pero que más tarde, de repente, empezó a perseguirlos hasta que poco

[1] De San Antonio 1744, p. 39.

después murió. Parece que tan solo fue el líder de turno del Japón del momento, igual que el anterior y el siguiente, una figura estándar e impersonal que solo estaba allí con el fin de recibir el *input* de los europeos, cuando en realidad se trata de un asunto que ocupó una parte muy pequeña de su biografía y de sus medidas de gobierno, uno de los muchos temas de política doméstica, por un lado, y de política exterior, por otro, a los que tuvo que hacer frente como gobernante del país. Pero como representante de la que de manera errónea se nos suele presentar como parte pasiva del contacto, no se nos dice nada acerca de su personalidad, aparte de que en sus últimos años se volvió de repente loco y que eso explica muchas de las acciones sin sentido de esa etapa final de su vida. No se nos dice casi nada de su peculiar contexto personal, de cómo se inició en las filas del clan Oda, de cómo fue medrando en él, de cómo, finalmente, se hizo con su control, o de cómo conquistó el país en un brevísimo espacio de tiempo. No se nos dice nada acerca de las políticas de su gobierno, tanto de las enfocadas a asuntos nacionales como de las relativas a las relaciones internacionales.

Y sin conocer todos estos factores, creo que no puede en absoluto entenderse la naturaleza de la respuesta que Hideyoshi dio al problema que planteaba el contacto con Europa durante el tiempo en que gobernó. Porque tanto esta respuesta como el resultado final del contacto vinieron dados, en un porcentaje muchísimo más alto, casi total, por las características propias y las necesidades del gobierno japonés de Hideyoshi y su idiosincrasia, que por lo brillantes o desastrosas que fuesen las estrategias de los dirigentes de, por ejemplo, la misión jesuita, en este caso, de Alessandro Valignano. Por eso, dedico este capítulo imprescindible a repasar la vida de Toyotomi Hideyoshi y todos estos aspectos que acabo de mencionar.

Primeros años, ascenso al poder

Lo primero que hay que saber acerca de Toyotomi Hideyoshi es que se trata de un personaje excepcionalmente peculiar dentro de la historia de Japón ya desde su mismo nacimiento. Y esto es así porque en un contexto en el que el apellido lo era todo y donde las familias y clanes de las élites samuráis podían trazar su genealogía varios siglos atrás, ocupando siempre lugares destacados en el gobierno de sus regiones de origen —incluso a pesar del fenómeno del *gekokujō* del que ya se ha hablado—, no era nada común que alguien con un origen humilde llegase, primero, a ser *daimyō* y, después —menos aún, como es evidente— a ser el unificador y gobernante absoluto de todo el país. De hecho, de entre todos los *daimyō* del periodo Sengoku, ninguno surgió de tan abajo en la escala social como Hideyoshi, ni ninguno llegó tan arriba, pues fue, sin duda, el líder japonés más poderoso de su tiempo.

Precisamente el hecho de que Hideyoshi naciese en el seno de una familia de clase baja es lo que hace que no sepamos casi nada acerca de su infancia y juventud. Así, ese gran vacío en la biografía de alguien que, pasados los años, sería tan importante ha dado lugar a posteriores equívocos, leyendas e invenciones más o menos interesadas de todo tipo —para empezar, algunas promovidas por el mismo Hideyoshi—. Su primera aparición, por ejemplo, en la crónica de Oda Nobunaga, el

ya citado en anteriores capítulos *Shinchō-Kō Ki* de Ōta Gyūichi, data de finales de 1568, cuando se nos dice que Nobunaga le ordenó, junto con otros tres vasallos, atacar el castillo de Mitsukuri[2] dentro de su campaña para hacerse con la provincia de Ōmi en su marcha hacia Kioto. Por esta falta de información fiable, no se dedicará demasiado espacio a las primeras tres décadas de la vida de Hideyoshi ni se van a dar datos demasiado concretos, porque con toda probabilidad carecerían de fundamentos documentados por mucho que hayan aparecido repetidos por inercia en numerosas obras.

La principal crónica japonesa acerca de Hideyoshi es la conocida como *Taikōki*, escrita por Oze Hoan (1564-1640) y publicada en 1626,[3] de la que todos los especialistas en este campo afirman que, pese a recopilar numerosos documentos y testimonios fidedignos, incluye también fragmentos de origen cuanto menos desconocido, inserciones de moralejas de tipo confuciano y algunos episodios claramente ficcionados. Sin embargo, y a falta de una alternativa mejor, es la crónica que se ha utilizado sobre todo para escribir muchas de las biografías posteriores. Otras crónicas célebres acerca de Hideyoshi son la también llamada *Taikōki,* escrita por Kawasumi Saburōemon,[4] y la *Taikō Gunki*, redactada —de nuevo— por Ōta Gyūichi; pero la primera de ellas empieza con la muerte de Nobunaga y la segunda cubre solo los últimos años de vida de Hideyoshi. Aparte de las crónicas, se conservan también más de un centenar de cartas escritas entre 1574 y 1598 por el propio Hideyoshi, tanto de tipo personal para miembros de su familia como otras enviadas a vasallos, a enemigos o a dirigentes de otros países con los que quisiera establecer algún tipo de relación. La mayoría de estas cartas provienen sobre todo de ediciones a cargo del historiador Kuwata Tadachika, una de las mayores autoridades en lo que se refiere a Hideyoshi, en libros como *Taikō shoshin* o *Taikō no tegami*. Aquí, sin embargo, se ha optado por utilizar las traducciones al inglés incluidas en la obra *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*, de Andrea Boscaro, por hacer más rápido el trabajo y no requerir de una traducción posterior del japonés al castellano que sería, sin duda, de peor calidad que las de Boscaro; aunque estas sí se han cotejado con sus correspondientes versiones japonesas para asegurar su veracidad.

Infancia, juventud y carrera dentro del clan Oda

Toyotomi Hideyoshi era el hijo de un campesino de la provincia de Owari llamado Yaemon (?-1543), que no tenía ni siquiera apellido, aunque en algunos trabajos se le cite con el de Kinoshita,[5] primero de los que usaría Hideyoshi a lo largo de su vida. Otro dato que proporcionan algunas fuentes acerca de este Yaemon, basándose en cró-

[2] Ōta 1610, en 2011, p. 120.

[3] La versión utilizada aquí es la editada por Kuwata Tadachika en 1971.

[4] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. Para evitar la confusión, se suele incluir el apellido de los autores en el título, por lo que normalmente se habla de *Hoan Taikōki* y de *Kawasumi Taikōki*.

[5] Por ejemplo, en Boscaro 1975, p. viii.

nicas escritas ya en el siglo XVII, es que había sido arcabucero del ejército del clan Oda, lo cual es del todo imposible, puesto que murió unos meses antes de que llegasen a Japón los primeros comerciantes portugueses y, con ellos, los primeros arcabuces. Sí es cierto que, al ser un campesino de la provincia de Owari, había luchado en ocasiones para este clan, tal y como era habitual en el periodo Sengoku, pero siempre como soldado raso de infantería, un sencillo *ashigaru*, armado con una lanza.

En cuanto a la biografía del propio Hideyoshi, ni siquiera hay certeza respecto al mismo año de su nacimiento, puesto que en algunas obras se nos dice que fue en 1536,[6] mientras que en otras se habla de 1537,[7] fecha, esta última, por lo general más aceptada y, por tanto, utilizada aquí, siendo, en todo caso, un asunto sin mayor importancia en la práctica.[8] Algo parecido sucede con el lugar en que nació, pues normalmente se cita el pueblo de Nakamura —en la actualidad un distrito de la ciudad de Nagoya—, pero más por motivos de tradición que por tener una constancia documentada de ello. No obstante, lo importante es que sí sabemos que, en todo caso, fue en la provincia de Owari y, en concreto, en el territorio de los Oda. Y aunque sabemos, como se ha dicho, que su padre fue un simple campesino llamado Yaemon y su madre otra campesina de nombre Naka (1516-1592), en algunas historias se le atribuye una ascendencia más ilustre, y se puede leer que su madre era hija de un noble de la corte o incluso descabelladas fantasías como que su padre en realidad no era otro que el emperador Go-Nara (1497-1557).[9] Pero la mayor de estas fantasías la explicaría el propio Hideyoshi, siendo ya adulto, en numerosos documentos —aparecerán aquí algunos—, al afirmar que, cuando su madre estaba embarazada de él, tuvo un sueño en el que la habitación en la que estaba se llenaba de repente de la luz del sol,[10] y que esto, sin duda, se trataba de una profecía que indicaba que su hijo sería una persona muy importante cuya luz llegaría a todos los confines del mundo.

Sucesos poco probables aparte, lo poco que sabemos de estos primeros años es que Yaemon murió cuando Hideyoshi, llamado entonces Hiyoshimaru, tenía solo siete años de edad, y que algo después su madre volvió a casarse y tuvo una hija y un hijo, quien sería años más tarde la mano derecha de Hideyoshi, participando en casi todas sus campañas y llegando a ser uno de los *daimyō* más importantes del país, conocido con el nombre de Toyotomi Hidenaga (1540-1591). Según el *Taikōki* de Oze Hoan, desde entonces y hasta los catorce años, Hideyoshi estuvo trabajando al servicio de un templo, de un mercader y de un herrero, pero no duró mucho en ninguno de estos empleos, ya que ninguno de ellos le interesaba, porque lo que él quería era trabajar para una familia samurái. Así, en 1551, Hideyoshi se fue de casa para servir en la provincia de Tōtōmi a un tal Matsushita Yukitsuna (1537-1598), vasallo de Imagawa Yoshimoto, teniendo en ese momento ya un nombre de pila adulto, Tōkichirō, y adoptando, entonces

---

[6] Por ejemplo, en Berry 1982; Dening 1955; o Turnbull 2010.

[7] Por ejemplo, en Atsuta 1992; Elison 1981 (b); o Sugiyama *et al.* 1982.

[8] Para más información acerca de este debate, ver Kuwata 1975, pp. 19-23.

[9] Dening 1955, pp. 13-14.

[10] Esta es una de las versiones; en otra se dice que entró la luz del sol en la habitación durante el nacimiento, pese a ser de noche.

sí, el apellido Kinoshita —quizá como homenaje a su señor—[11], combinación que utilizaría durante aproximadamente las siguientes dos décadas.[12]

Tras siete años trabajando para Matsushita en tareas menores como la de mozo de cuadra, en 1558 volvió a su provincia natal, Owari, y entró al servicio de la rama del clan Oda liderada ya por el joven Oda Nobunaga. Desempeñó desde entonces tareas parecidas a las que había llevado a cabo hasta el momento, la más célebre de ellas la de portador de las sandalias del mismo Nobunaga, un cargo que, en este tipo de trabajos domésticos, constituía todo un honor por la cercanía con el señor que comportaba, lo que ya nos indica que quizá se empezó a crear cierto nivel de confianza entre ambos —es conocido que, desde bien pronto, Nobunaga, para referirse a Hideyoshi, utilizó los cariñosos apodos «mono» y «rata calva»—. Pero aparte de los méritos que pudiera tener el mismo Hideyoshi, dos elementos fueron clave para su meteórica carrera dentro del clan Oda: la peculiar personalidad de Nobunaga y el acertado momento en que entró a trabajar para él. Ya se ha hablado en capítulos anteriores acerca de lo primero, y podríamos decir que, en una sociedad como la japonesa, de haber tenido un señor más dado a las tradiciones, protocolos y clasismos —como la mayoría de ellos, por otro lado— habría sido bastante difícil para Hideyoshi ser valorado y promocionado teniendo el estigma de ser solo el hijo de un simple campesino. Y con respecto a lo segundo, en 1558, Nobunaga estaba a punto de controlar primero a todo el clan Oda y, después, de dar el salto y colocarse en el tablero de juego de los grandes *daimyō* del periodo Sengoku al derrotar a Imagawa Yoshimoto en la batalla de Okehazama en 1560. En pocos años, el clan empezaría a controlar un número considerable de nuevos territorios, por lo que necesitaría una estructura mucho mayor para controlarlos que la que precisaba cuando solo poseía una parte de la provincia de Owari, y en una estructura en crecimiento hay, sin duda, muchas más oportunidades para medrar, sobre todo si se tienen la habilidad y la ambición necesarias para ello, como se le supone a Hideyoshi.

Tradicionalmente se dice que sus legendarias dotes de convicción y su supuesto talento natural para destacar por encima de los demás hicieron que protagonizase un ascenso fugaz desde ese humilde puesto de portador de sandalias, aunque de nuevo no tenemos muchos datos al respecto, hasta que —como se ha visto antes— comenzase a aparecer en las crónicas a finales de la década de 1560. Se ha comentado antes que en la crónica de Nobunaga aparecía por primera vez en 1568, pero es bastante probable que sea solo porque es ese año cuando empieza el llamado «Libro primero» de esta crónica, mientras que los años anteriores están en el denominado «Libro inicial», que es mucho menos detallado que los posteriores. Porque sabemos por otros autores que un año antes, en la campaña sobre la provincia de Mino, Hideyoshi había jugado ya un papel destacado, en concreto en la batalla final contra el clan de esta provincia, el asedio al castillo de Inabayama. En todo caso, se sabe también que algo después, en 1570, ob-

---

[11] Matsushita significa literalmente «debajo del pino», y Kinoshita, «debajo del árbol». Otras fuentes indican que quizá lo tomó prestado de la familia de su mujer, pero en ese caso no habría podido empezar a utilizarlo hasta unos años más tarde.

[12] Por lo menos en la cronología de Oda Nobunaga escrita por Ōta Gyūichi aparece como Kinoshita Tōkichirō hasta 1572.

tuvo el cargo de comandante de tres mil soldados del ejército Oda en una campaña contra el vecino clan Asakura. En la crónica de Nobunaga es nombrado a menudo desde este momento, y vemos cómo aparece de repente en 1572 con un apellido distinto, Hashiba,[13] sin darse más explicaciones al respecto, y son otras fuentes las que nos dicen que lo formó tomando una parte del apellido de los dos principales generales de Nobunaga en aquel momento,[14] Niwa Nagahide (1535-1585) y Shibata Katsuie (1522-1583),[15] quienes tuvieron que estar de acuerdo con ello, e incluso probablemente haberlo consentido como un regalo o señal de reconocimiento. Un año después aparece ya con un título gubernamental —títulos que Nobunaga repartió entre sus principales vasallos tras empezar a controlar la corte de la capital—, por lo que su nombre completo pasó a ser Hashiba Chikuzen no Kami Hideyoshi.[16] Por último, tras la victoria sobre el clan Azai, en 1574, Hideyoshi fue recompensado por Nobunaga con el territorio de los vencidos, la zona norte de la provincia de Ōmi, con lo que el hijo del campesino Yaemon pasó a ser de manera oficial un *daimyō*.

Durante los años siguientes, además de gobernar en su provincia —poniendo ya en práctica en ella algunas de las políticas que décadas más tarde aplicaría en todo el país—, Hideyoshi participó en numerosas campañas como uno de los principales generales de Nobunaga, contando sus batallas por victorias. Así, participó en la decisiva batalla de Nagashino en 1575 contra los Takeda, y le fue encomendado el frente de ataque por la ruta sur —conocida como San'yōdō— en la campaña contra el poderoso clan Mōri y sus aliados, cuyos territorios comprendían toda la zona occidental de la principal isla de Japón, Honshū; el frente de la ruta norte —conocida como San'indō— estuvo capitaneado por Akechi Mitsuhide. El jesuita Luís Fróis nos relata la decisión de Nobunaga de atacar a los Mōri y enviar para ello a Hideyoshi, resumiendo, de paso, brevemente sus habilidades y su origen humilde:

> E vendo Nobunanga que tão prosperamente lhe tinha socedida a guerra passada, quiz tambem concluir cedo com a que havia annos hia fazendo ao Mori. E para lhe conquistar os reinos tinha lá mandado a Faxiba Chicugendono,[17] homem ardilozo e versado na guerra, posto que baixo na sorte e condicão de seo sangue.[18]

En esta campaña, Hideyoshi demostró que era un gran estratega y, sobre todo, un gran negociador, puesto que muchas de sus victorias llegaron antes siquiera de poner un pie en el campo de batalla, atrayendo a sus enemigos hacia su propio bando, convenciéndolos de que les sería mucho más provechoso, y usando, para ello, exitosos y felices ejemplos de otros señores que ya lo habían hecho antes. En algunas de las cartas que Hideyoshi escribió a estos adversarios que se habían acabado poniendo de su lado,

---

13 Ōta 1610, en 2011, p. 175.

14 Boscaro 1975, p. 1. Aunque en esta obra el cambio de apellido se sitúa en 1574.

15 «Ha» es otra forma de leer el «Wa» del segundo carácter del apellido «Niwa», mientras que «Shiba» es el mismo exactamente que el primer carácter del apellido «Shibata».

16 Ōta 1610, en 2011, p. 189.

17 Transcripción de «Hashiba Chikuzen», añadiendo el honorífico japonés *-dono*.

18 Fróis 1582, en 1982, p. 335.

podemos comprobar cómo al dirigirse a ellos utilizaba tanto palabras muy amables y cercanas, «I consider you as intimate as my younger brother Koichirō»,[19] como órdenes estrictas no carentes de veladas advertencias, «You should hate the people I hate just as I do. Be aware of this and take every precaution»,[20] un estilo que veremos repetido en muchas de sus misivas. En numerosas ocasiones también incorporaba a su bando a adversarios a los que primero había vencido en el campo de batalla, en lugar de eliminarlos completamente como era habitual en la época, creyendo que tratarlos de forma cruel a la larga provocaba el surgimiento de nuevos enemigos potenciales y que la gratitud de estos nuevos aliados sustentaba un vínculo de fuerte lealtad[21] —el tiempo le daría la razón, porque casi nunca se rompieron este tipo de alianzas—. De una u otra forma, ya fuera combatiendo o negociando, Hideyoshi fue ganando territorios y avanzando así hacia el oeste, a diferencia de lo que estaba sucediendo en el otro frente de ataque, el de Akechi Mitsuhide. En 1577 conquistó gran parte de la provincia de Harima en pocos días y, aunque Nobunaga se había mostrado muy complacido por ello, a él le pareció que podría haberse hecho mejor, y, para compensarlo, siguió avanzando de manera incansable sobre la siguiente provincia, Tajima.[22] Cuando por fin estas dos provincias fueron del todo conquistadas, en 1580, Nobunaga decidió recompensarlo precisamente con ellas, y Hideyoshi trasladó entonces su base de operaciones a Himeji, en Harima, dispuesto a continuar luchando contra los Mōri desde allí.



4. Localización de las provincias de Ōmi, Tajima, Harima, y el territorio de los Mōri, que se extendía por varias provincias.

En 1581, conquistó Tottori, sitiando el castillo de Miki tras fracasar las negociaciones con las que intentó conseguir su rendición. El asedio duró más de seis meses, y los habitantes de la fortaleza se acabaron rindiendo tras vivirse en su interior escenas incluso de canibalismo, pues Hideyoshi no solo había bloqueado toda entrada de alimentos, sino que, además, había comprado todo el arroz disponible en la provincia, pagando, si era necesario, el doble o el triple de su precio de mercado, para saber que ni un kilo lograría entrar en el castillo, en lo que se conoce como «la muerte seca de Miki».[23] En este episodio, puede apreciarse otro patrón común en su biografía, pues, pese a su carácter dialogante, cuando la diplomacia fallaba, podía ser tan despiadado como cualquier otro *daimyō*. En 1582 se centró en la provincia de Bitchū, en la que tuvo lugar una de las batallas más famosas de la carrera de Hideyoshi, el asedio al castillo de Takamatsu. Allí, aprovechando la peculiar orografía del terreno en el que se erigía el castillo y la cercanía de un río, Hideyoshi mandó construir un largo dique en él

---

[19] Nombre de pila de su hermano, Toyotomi Hidenaga, en aquella época.

[20] Toyotomi, 1577, en *101 Letters...* (1975), p. 5.

[21] Boscaro 1975, p. 6.

[22] Ōta 1610, en 2011, pp. 273-274.

[23] Taniguchi 2002, p. 282.

—de casi tres kilómetros de largo, más de siete metros de alto, veintidós de ancho en la base y once en la parte superior—,[24] de forma que sus aguas anegasen todo el territorio que circundaba la fortaleza.[25] Hideyoshi, entonces, esperando que los Mōri acudiesen en ayuda de los defensores del castillo, pidió a Nobunaga que le enviase refuerzos, como nos explica Fróis:

> Faxiba não tendo mais que vinte mil homens pouco mais ou menos, escreveo a Nobunanga que lhe mandasse soccorro, mas que não fosse elle em pessoa, porque com mais outros vinte ou trinta mil homens acabaria de lhe tomar todos os treze reinos [de los Mōri y sus aliados], e lhe levaria a prezentar a cabeça do Mori.[26]

Nobunaga decidió entonces mandarle un ejército dirigido por Akechi Mitsuhide pero, desoyendo el consejo de Hideyoshi, también ir él en persona posteriormente para supervisar las operaciones. Sin embargo —como se ha visto en el primer capítulo—, Akechi tenía otros planes en mente, y poco después de partir hacia el castillo de Takamatsu decidió dar media vuelta con sus tropas y dirigirse a Kioto, lo que desembocó en el incidente Honnō-ji.

Tras la muerte de Oda Nobunaga

La estratagema de Akechi Mitsuhide contaba con que en el momento de su ataque los principales generales de Nobunaga estaban dispersos por diferentes lugares del país, combatiendo cada uno de ellos en distintos frentes, en especial Hideyoshi, quien estaba en Takamatsu y, en caso de abandonar el lugar para dirigirse a la capital al enterarse de la muerte de su señor, podría ser atacado por los Mōri desde la retaguardia. Conocedor de esta delicada situación, y para complicarla aún más, Akechi envió un mensajero a los Mōri —quienes eran teóricamente sus enemigos— para informarles de la muerte de Nobunaga. Sin embargo, por suerte para Hideyoshi, sus hombres interceptaron a este mensajero, y solo dos días después consiguió negociar con los Mōri un final pactado del asedio y una alianza —ambos muy provechosos para ellos—, antes de que estos conocieran las noticias de la capital; y cuando supieron lo que había pasado, mantuvieron la alianza acordada de todas formas. Con este asunto zanjado, Hideyoshi y sus tropas se dirigieron hacia Kioto tan rápido como les fue posible, recorriendo en algunas jornadas hasta ochenta kilómetros, en lo que en Japón se conoce como «el gran retorno desde Chūgoku[27] de Hideyoshi».[28] Ese fue el principal error de cálculo de todo el plan de Akechi, no contar con que Hideyoshi pudiera reaccionar con tanta rapidez y llegar a Kioto en tan pocos días. Mientras tanto, él se había presentado ante la corte de la capital como el salvador de país, como quien había

---

[24] Turnbull 2010, p. 20.
[25] Ōta 1610, en 2011, p. 464.
[26] Fróis 1582, en 1982, p. 336.
[27] Chūgoku es la región en la que estaba Hideyoshi cuando emprendió el regreso hacia Kioto.
[28] Taniguchi 2002, p. 280.

acabado con el dictador que tenía secuestrado el poder central. Pero el segundo gran error de su plan fue no haberse asegurado suficientes apoyos en Gokinai antes de poner en marcha su traición, puesto que contó con que su yerno, Hosokawa Tadaoki (1563-1646), y el padre de este, el poderoso *daimyō* Hosokawa Fujitaka (1534-1610), ambos vasallos de Nobunaga, se pondrían de su parte haciendo valer su relación familiar, algo a lo que, sin embargo, se negaron.[29] Y tras esta negativa de los Hosokawa, otros señores con territorios en la zona central del país optaron también por no unirse al alzamiento de Akechi,[30] por lo que este se encontró completamente solo y sin posibilidades de afianzar su poder. Pese a esto, de haber tenido más tiempo, podría haber acabado teniendo más apoyos, sobre todo después de que la corte, bajo presión, le hubiese concedido el cargo de *shōgun*, y de ahí que Hideyoshi se diese tanta prisa en acabar con él —por eso y por evitar que algún otro vasallo de Nobunaga se le adelantase.

Al enterarse de que las tropas de Hideyoshi se acercaban, Akechi decidió salir a su encuentro y buscar un lugar óptimo donde hacerle frente, pero no había podido preparar sus defensas de manera adecuada[31] ni reunir más que los trece mil soldados con los que ya contaba al atacar a Nobunaga días atrás, mientras que frente a él tenía a cuarenta mil, pues a las fuerzas de Hideyoshi se unieron las de otros generales del clan Oda, entre ellos Niwa Nagahide, Takayama Ukon y un hijo de Nobunaga, Oda Nobutaka (1558-1583). El choque de ambos ejércitos se produjo en un pueblo llamado Yamazaki, que dio nombre a la batalla, y en solo un día las tropas de Hideyoshi, bastante superiores en número, masacraron a todos los enemigos que no consiguieron huir del lugar. La clave de la batalla estuvo en hacerse con el control de una colina, y fueron las tropas de Hideyoshi las que tuvieron éxito, gracias, sobre todo, a un uso superior de arcabuceros. El propio Akechi emprendió también la huida, pero solo para ser asesinado por unos bandidos[32] en un pueblo cercano llamado Ogurusu mientras intentaba llegar a su castillo de Sakamoto. Habían pasado solo trece días desde la caída de Nobunaga, y Toyotomi Hideyoshi era el hombre que había vengado su muerte —pese a que en los trabajos de los jesuitas se le dé más mérito por ello al casualmente cristiano Takayama Ukon—.[33] Como homenaje a Nobunaga, Hideyoshi ordenó exponer la cabeza de Akechi Mitsuhide en el Honnō-ji.

Oda Nobunaga tenía otros hijos aparte de su heredero, Nobutada —que murió también en el incidente Honnō-ji—, por lo que cualquiera de ellos podría haberle sucedido al frente del clan Oda, pero Hideyoshi supo aprovechar la posición de prestigio que le otorgaba el hecho de haber sido él quien vengase a su señor[34] —y de un modo tan rápido, además—. Durante los días inmediatos al ataque de Akechi Mitsuhide, el resto del clan, tanto de la propia familia Oda como el resto de vasallos, no supo reaccio-

---

[29] Gonoi 2003, p. 84.

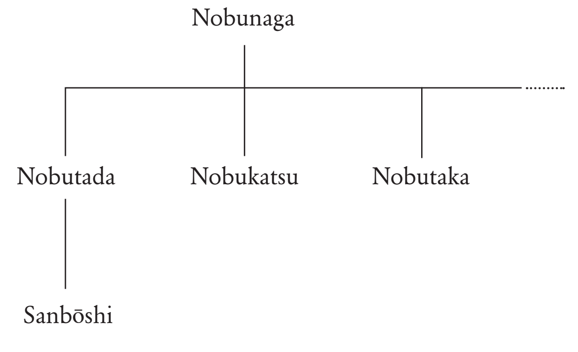
[30] Genjō 2005, p. 256.

[31] Asao 1991, p. 46.

[32] La presencia de bandidos en las cercanías de una batalla era algo muy frecuente en la época. Estos solían atacar a los soldados heridos que huían del lugar y desvalijar a los caídos tras la batalla.

[33] Por ejemplo, Fróis 1582, en 1982, pp. 357-360.

[34] Kondo 1999, p. 173.



5. Esquema parcial del árbol genealógico de Oda Nobunaga y sus hijos.

nar, y hasta el regreso de Hideyoshi nadie hizo ningún movimiento; Tokugawa Ieyasu —que no era vasallo de Nobunaga, pero sí uno de sus aliados más importantes— empezó a preparar una respuesta a Akechi, pero antes de tenerla lista, Hideyoshi ya se le había adelantado. Así, en la reunión que celebró el clan Oda en el castillo de Kiyosu poco después de la batalla de Yamazaki para elegir al sucesor de Nobunaga, Hideyoshi jugó un papel destacado. Él no era, sin embargo, un candidato, puesto que nominalmente las tres opciones disponibles pertenecían a la familia Oda: dos hijos de Nobunaga, Nobukatsu (1558-1630) y Nobutaka, así como el pequeño Sanbōshi, de solo tres años, hijo de Nobutada y, por tanto, hijo heredero del hijo heredero del propio Nobunaga, quien de adulto sería conocido como Oda Hidenobu (1580-1605). Hideyoshi apoyó la candidatura de este último, lo que —unido al hecho de que la mayoría de vasallos del clan pensaron que un niño de tres años sería, como es obvio, mucho más fácil de controlar— decidió la balanza en su favor, y Sanbōshi salió de la reunión convertido de manera oficial en el nuevo líder del clan Oda.

Como es lógico teniendo en cuenta su edad, el nuevo líder nominal de los Oda no podía, en la práctica, ejercer dicho liderazgo, por lo que en la misma reunión de Kiyosu se decidió que sus tíos Nobukatsu y Nobutaka, así como Hideyoshi, actuarían como sus tutores y guardianes. Sin embargo, fue este último quien, desde un primer momento, empezó a comportarse como el nuevo y único gobernante de los dominios Oda, estableciendo, además, una fuerte presencia militar en Kioto y controlando *de facto* con ello la capital. Esta nueva situación no fue en absoluto del agrado de otros miembros del clan, especialmente de Shibata Katsuie, quien se alió con Nobutaka y otros *daimyō* para acabar con Hideyoshi y darle el liderazgo de los Oda a este hijo de Nobunaga. Por otra parte, hacía ya unos años que existía una notoria rivalidad entre Shibata y Hideyoshi —recogida y acentuada en la mayoría de crónicas—,[35] y se habían dado situaciones tensas entre ambos, como cuando en 1577, el segundo abandonó la campaña sobre la provincia de Kaga sin autorización de Nobunaga ni previo aviso a causa de una disputa con Shibata, que era quien lideraba dicha campaña.[36] Tras la muerte de Nobunaga, además, se añadieron nuevos motivos a su enemistad que hay que buscar lejos del campo de batalla y en un ámbito mucho más personal, ya que Nobukatsu, para afianzar más la relación de Shibata con el clan Oda, decidió casar con él a una tía suya viuda, una hermana de Nobunaga llamada Oichi (1547-1583), de la que parece ser que Hideyoshi estaba enamorado desde hacía años —tanto, que había adoptado, pri-

[35] Por ejemplo, Dening relata un muy ficcionado y poco probable primer encuentro entre ambos en el que ya se aprecia una clara antipatía mutua, y nos dice que se mantuvo desde entonces (1955, p. 52).

[36] Ōta 1610, en 2011, p. 269.

mero, y convertido en su concubina y segunda esposa, después, a una hija de esta, Yodo[37] (1567-1615), sobre todo por el gran parecido físico entre ambas—[38], por lo que, como es obvio, el enlace no fue del agrado de Hideyoshi ni ayudó a aumentar su simpatía hacia Shibata.

Esta alianza entre Nobutaka, Shibata y otros importantes vasallos del clan Oda no actuó, sin embargo, de forma muy coordinada, por lo que Hideyoshi no tuvo que hacer frente a un gran ejército, sino a una sucesión de adversarios individuales, por lo que estos perdieron la ventaja numérica de que, en teoría, disponían en un principio. Nobutaka fue el primero en manifestarse públicamente en contra de Hideyoshi de forma precipitada, lo que provocó la reacción inmediata de este, cuyo ejército llegó desde Kioto y rodeó por completo su castillo de Gifu —que había sido la base de operaciones de su padre, Nobunaga, hasta la construcción de Azuchi—. Nobutaka era conocedor de la amplia y exitosa experiencia de Hideyoshi en el arte de asediar castillos, y sabía que Shibata no podría ayudarle porque —en su precipitación— había iniciado sus hostilidades contra Hideyoshi en pleno invierno, cuando los caminos desde Echizen, la provincia de Shibata, eran impracticables a causa de la nieve, y en especial, ese invierno, en el que había nevado más de lo habitual.[39] Por ello, teniendo en cuenta estos dos factores, Nobutaka decidió rendirse ante Hideyoshi, quien le perdonó la vida, e incluso le permitió mantener tanto sus territorios como su castillo a cambio de que le jurase lealtad. Y antes de que acabase el invierno y de que, por tanto, Shibata pudiese salir de su provincia, Hideyoshi atacó a otros *daimyō* de los Oda que se habían unido a su causa, como Takigawa Kazumasu (1525-1586) y Shibata Katsutoyo (1556-1583) —sobrino de Shibata Katsuie—, quienes también cambiaron de bando y se alinearon con Hideyoshi.

Con la llegada de la primavera, Shibata Katsuie pudo por fin salir de Echizen en dirección sur, al frente de un ejército de veinte mil soldados, pero su marcha se vio pronto entorpecida a causa de la resistencia ofrecida por varios nuevos fuertes recién construidos por Hideyoshi para proteger su frontera norte del ataque de Shibata, que sabía que acabaría llegando. Hideyoshi, por su parte, se puso en marcha de inmediato para salirle al encuentro, pero en ese momento supo que Nobutaka había roto su pacto con él y había decidido volver a apoyar la causa de Shibata, de modo que tuvo que volver a encaminarse hacia Gifu para encargarse de él. Sin embargo, temiendo entonces que Shibata aprovechase su desvío para avanzar más, delegó el asedio al castillo de Nobutaka a un nuevo aliado, mientras él siguió marchando hacia el norte. Y este nuevo aliado no fue otro que Nobukatsu, quien se puso así en contra de su propio hermano. La marcha hacia el norte de los ejércitos de Hideyoshi —como en «el gran retorno desde Chūgoku»— volvió a ser asombrosamente rápida, y se pusieron en marcha tácticas como la de enviar mensajeros por delante del ejército que fuesen ordenando a los campesinos que tuvieran preparados arroz para los soldados y comida para los caballos, así como antorchas dispuestas en los caminos, todo ello con objeto de aligerar el

---

[37] Yodo fue la concubina favorita de Hideyoshi y madre de dos de sus hijos.

[38] Boscaro 1975, pp. VIII-IX.

[39] Turnbull 2010, p. 30.

avance de las tropas.[40] Así, la velocidad fue de nuevo un factor decisivo, pues los vasallos de Shibata que lideraban su vanguardia esperaban la llegada de los ejércitos de Hideyoshi unos dos o tres días más tarde del momento en que, de hecho, aparecieron, en una montaña llamada Shizugatake que dio nombre a la batalla, en mayo de 1583. En esta contienda, ambos bandos adoptaron al inicio una táctica defensiva, al estilo de las que había utilizado Nobunaga en batallas decisivas como la de Nagashino —no en vano, tanto Shibata como Hideyoshi habían participado en ella—, pero, por último, las tropas de Hideyoshi rompieron las filas enemigas y les obligaron a retroceder de forma caótica hasta volver a Echizen, siendo perseguidos y masacrados por el camino. El propio Shibata Katsuie se refugió en su castillo de Kita no shō, pero al ver llegar a las tropas de Hideyoshi y sabiendo que estaba derrotado, prendió fuego a la fortaleza y se suicidó cometiendo *seppuku* junto con su familia, incluida su mujer —la hermana de Nobunaga y madre de la segunda esposa de Hideyoshi—. Por otro lado, Nobutaka, al conocer las noticias acerca de la caída de Shibata mientras estaba aún sitiado por su hermano en su castillo de Gifu y sabiendo que esta vez difícilmente le sería perdonada la vida, optó también por el suicidio.

Tras la caída de Shibata y Nobutaka, el resto de vasallos Oda que se habían aliado con ellos se rindió y aceptó el liderazgo de Hideyoshi, quien ya solo tuvo que extinguir una nueva rebelión en sus filas al año siguiente, en 1584. Esta estuvo liderada por Nobukatsu y apoyada nada menos que por Tokugawa Ieyasu, quien, en esta ocasión, hizo algo poco habitual en su carrera, no solo por embarcarse en una alianza contra el hombre fuerte de su bando hasta entonces, sino, sobre todo, por apostar a caballo perdedor. Se produjo entonces una serie de batallas, conocidas habitualmente como batalla de Komaki y Nagakute, o como la campaña de Komaki. En realidad, hubo una media docena de contiendas, aunque las dos citadas fueran las más importantes. En la primera de ellas, fue Ieyasu quien se alzó con la victoria, tomando el castillo de Inuyama, pero, en la última, ambos bandos adoptaron una posición tan defensiva que la batalla acabó en tablas. Hideyoshi ofreció entonces a Nobukatsu una rendición negociada que le dejaba en muy buen lugar, y el hijo de Nobunaga aceptó el ofrecimiento. Tras esto, Hideyoshi intentó un acercamiento asimismo amistoso hacia Ieyasu, quien argumentó entonces que él solo había apoyado la causa de Nobukatsu, por lo que una vez este había abandonado la lucha, ya no había motivos para que él la continuase por su cuenta. La realidad más probable es más bien que Ieyasu había apoyado a Nobukatsu sabiendo que este era débil y que sería fácil de manejar una vez eliminado Hideyoshi, motivo por el que no había apoyado antes a figuras más potentes como Shibata y Nobutaka. En cualquier caso, Ieyasu aceptó desde ese momento ser aliado de Hideyoshi tal y como lo había sido de Nobunaga en el pasado,[41] sellando, además, esta alianza mediante el matrimonio de Ieyasu con una hermana de Hideyoshi y el envío de la madre del primero al segundo como rehén de buena voluntad, junto con familiares de otros señores que aceptaron pasar a ser vasallos suyos, incluido Nobukatsu, tal y como relataba complacido el propio Hideyoshi en una carta a una dama de compañía de su

[40] Taniguchi 2002, pp. 280-281.
[41] Sadler 2016, pp. 124-133.

mujer.[42] Tokugawa Ieyasu tendría que esperar aún unos años para aprovechar su siguiente oportunidad de hacerse con el control del país, pero este asunto —aunque queda fuera del ámbito de este trabajo— se verá brevemente más adelante.

Conquista de Japón

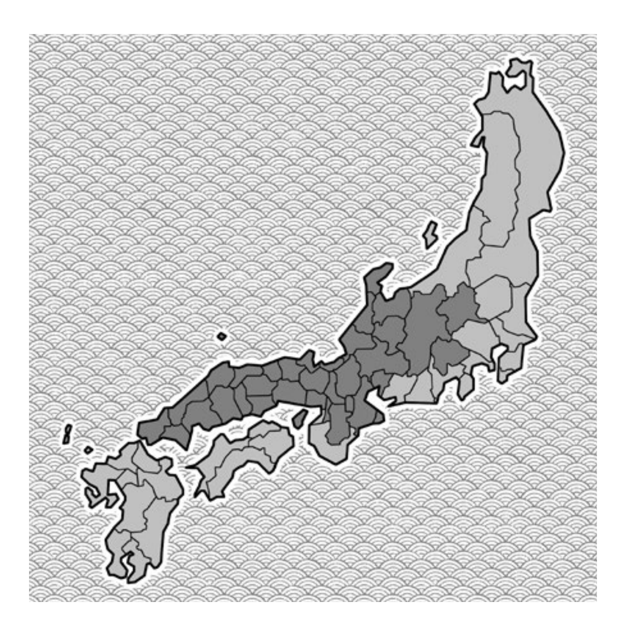
Tras convertirse en el líder del clan Oda en 1584, Toyotomi Hideyoshi casi de inmediato dejó de representar ese papel y pasó, en cambio, a actuar ya en su propio nombre. Así, desde ese momento, se convirtieron en sus vasallos tanto los vasallos del clan como la propia familia Oda. Y pese a que tanto su forma de gobernar en sus territorios como sus tácticas en el campo de batalla bebían directamente de las formas de hacer de Nobunaga, en cuyas filas había desarrollado toda su carrera y de quien había aprendido todo lo que sabía, Hideyoshi aportó también una idiosincrasia diferenciada tanto en un ámbito como en el otro, fruto de una personalidad y un contexto personal muy distintos.

Conquistas militares

Sin embargo, el primer proyecto que Hideyoshi tenía por delante era justo el mismo que tenía Nobunaga cuando murió de forma repentina, la conquista y unificación de Japón, en el que él mismo llevaba ya años trabajando, aunque, a partir de este momento, ya no lo haría para un señor, sino para sí mismo. Y lo llevaría adelante, sobre todo, haciendo uso de dos de sus principales cualidades: la velocidad y la diplomacia. Si Nobunaga había necesitado algo más de dos décadas y de verdaderas masacres para conquistar un tercio del país, Hideyoshi se haría con los dos tercios restantes en solo siete años y evitando el combate siempre que fuera posible; de hecho, lo primero fue en gran medida consecuencia de lo segundo. Los adversarios de Nobunaga sabían que su objetivo era su completa destrucción, y que rendirse no les iba a librar de ella; con suerte salvarían la vida, pero solo eso; todos sus territorios, riqueza y prestigio les serían arrebatados. Era, al fin y al cabo, una situación bastante parecida a lo que sucedería si tras luchar eran derrotados, pero por completo distinta a si, por el contrario, vencían en la batalla. Por tanto, valía la pena intentarlo hasta el último aliento, y, por ello, cada conquista de Nobunaga se conseguía a costa de un gran desgaste en tiempo, recursos y vidas humanas. En ambos casos, el de Nobunaga y el de Hideyoshi, se dieron, sin duda, circunstancias muy distintas y, por ejemplo, la zona conquistada por Nobunaga era indiscutiblemente la más complicada y disputada de todo el país; pero, pese a esto, la diferencia no deja de ser significativa.

Antes de lanzarse a la conquista de nuevos territorios, en 1585 Hideyoshi afianzó su poder en la zona central del país, donde se enfocó en controlar zonas de gran importancia logística. Uno de estos lugares fue la ciudad de Sakai, hasta hacía poco

[42] Toyotomi 1584, en *101 Letters...* (1975), pp. 17-18.



6. Localización de los territorios controlados por Hideyoshi y sus aliados en 1584.

tiempo una de las más ricas de Japón por su gran actividad comercial y por su papel como centro de fabricación de arcabuces. Durante mucho tiempo incluso había funcionado como ciudad autónoma gobernada por una especie de consejo de mercaderes ricos, y, por ello, Nobunaga —por otro lado, uno de sus principales clientes en lo que se refiere al comercio de arcabuces— había intentado controlarla, pero ante la negativa de sus habitantes,[43] la había atacado y, para 1585, estaba casi destruida. Hideyoshi, por un lado, la puso bajo su gobierno directo suprimiendo su autonomía,[44] pero, por otro, hizo que volviera a revivir como importante centro económico, lo que benefició a sus mercaderes más adinerados —aunque más tarde limitase su crecimiento en favor de Osaka, ciudad que se convirtió en su cuartel general—. Hideyoshi utilizaría a Sakai desde entonces como fuente de suministros de armas de fuego y de financiación para sus costosas campañas militares.[45] Asimismo, relacionado con el abastecimiento de arcabuces y de municiones para su beneficio, puso bajo su control algunos importantes centros mineros, como los de Ōmi y Yamato.

Otro lugar del centro del país atacado por Hideyoshi fue el templo de Negoro, con lo que conseguía un doble objetivo, ya que, por un lado, era otro importante centro productor de arcabuces y, por otro, era un templo budista con un poderoso ejército de monjes guerreros. Hideyoshi, como Nobunaga, no concebía que las instituciones religiosas se inmiscuyeran en asuntos militares o se dedicasen a fabricar armas, y esto último se lo comunicó a estos mismos monasterios en una carta enviada antes de poner en marcha su ataque, como uno de los motivos que le obligarían a ello.[46] Así, en este caso, Hideyoshi optó por la completa destrucción de estos adversarios, en un ataque parecido al que había dirigido Nobunaga en el monte Hiei, rodeando el complejo del templo y prendiendo fuego a los edificios para masacrar a todo aquel que saliese corriendo de ellos. Acabó también con el templo Kokawa-dera y con el castillo de Ōta, base del conocido como Saiga-ikki, con lo que dio por finalizado el proceso de exterminación de los templos militarizados y de los *ikki* que tanto habían obsesionado a Nobunaga.

---

[43] Morris 1981, pp. 52-53.

[44] Wakita 1982, p. 364.

[45] Ike 2010, p. 65.

[46] Kuwata 1975, pp. 273-274.

En este caso, Hideyoshi no intentó convencer a sus adversarios por la vía diplomática para que se rindieran, ni tampoco les perdonó la vida una vez vencidos, pues esos eran privilegios reservados a enemigos de la clase samurái, mientras que los templos y los *ikki* estaban fuera de sus mismos valores y sistema, por lo que no era posible su integración en la estructura de su gobierno. Además, estos grupos habían apoyado logísticamente, primero, al Hongan-ji y, después, a Tokugawa Ieyasu en la campaña de Komaki,[47] por lo que el componente de venganza debió ser también importante en la decisión de Hideyoshi de optar por la vía de actuación más drástica. Con el control o la supresión de todos los centros de producción de armas de fuego, se aseguró no solo el gigantesco suministro necesario para las campañas venideras, sino también evitar que este armamento cayese en otras manos, y solo en la zona norte de Kyūshū existían ya otros centros de producción de arcabuces que se pudieran comparar.

Una vez afianzado su dominio sobre la zona central del país y garantizados los temas logísticos, todo ello en solo unos meses, Hideyoshi se lanzó a la conquista del resto de Japón. A estas alturas del estado de guerra en que estaba sumido el país,[48] existían muchos menos *daimyō* que en décadas anteriores —casi se podría decir que a causa de un proceso de selección natural—, pero estos dominaban territorios mucho mayores y eran mucho más poderosos. Hideyoshi decidió enfocar sus esfuerzos, primero, hacia el oeste de sus territorios y empezar por la isla de Shikoku. Esta se dividía en cuatro provincias,[49] y todas ellas estaban en manos del clan Chōsokabe, que era originario de una de ellas, Tosa, pero que, después de dos décadas y media de expansión militar, había conseguido hacer a su líder, Chōsokabe Motochika (1539-1599), señor de toda la isla. Tras un intento de negociación que Chōsokabe no quiso aceptar, la campaña de conquista de Shikoku duró solo dos meses, de mediados de junio a mediados de agosto de 1585, y tanto la victoria en sí misma como la rapidez con que se consiguió se debieron a un gigantesco despliegue militar como nunca se había visto hasta entonces en Japón, movilizando un ejército de doscientos mil soldados[50] que cruzaron el mar en más de setecientos barcos.[51] Diferentes divisiones atacaron casi al mismo tiempo a cada una de las cuatro provincias de la isla, y la batalla final consistió en un asedio al castillo de Chōsokabe Motochika en Ichinomiya que duró veintiséis días, tras los cuales el hasta ese momento señor de Shikoku acabó rindiéndose. Hideyoshi entonces no solo le perdonó la vida, sino que también le permitió seguir siendo el señor de la provincia de Tosa —las otras tres las repartió entre sus generales— siempre y cuando pasase a ser su vasallo. Tanto los recursos utilizados para esta campaña, muchos más de los necesarios, como el perdón a los Chōsokabe tras su rendición constituyeron en realidad una demostración, por un lado, de la enorme fuerza y, por otro, de la magnanimi-

---

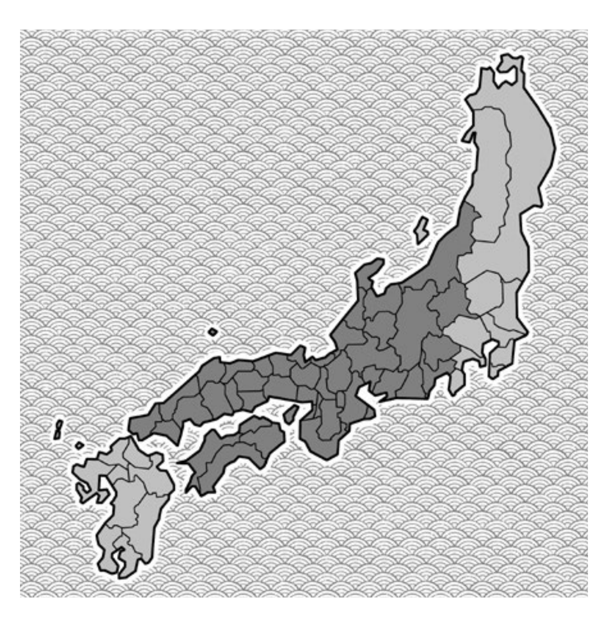
47 Berry 1982, p. 85.

48 Aunque, en teoría, ya nos situamos fuera del periodo Sengoku y dentro del Azuchi-Momoyama, el país seguía tan inmerso en una guerra civil de todos contra todos como había sido la característica principal del periodo anterior.

49 Ese es precisamente el significado del nombre de la isla, «cuatro provincias», aunque la segunda palabra se utilice en japonés actual para hablar de países.

50 Farris 2009, p. 192.

51 Turnbull 1998, p. 236.



7. Localización de los territorios controlados por Hideyoshi y sus aliados en 1586.

dad y generosidad de Hideyoshi, sin duda un poderoso aviso para el resto de señores de los territorios que aún no le pertenecían.

Algunos de estos señores tomaron nota de este aviso y se rindieron rápidamente para conservar su vida en cuanto Hideyoshi dirigió sus tropas hacia ellos, como Sassa Narimasa (1539-1588), de la provincia de Etchū, quien había sido vasallo de Oda Nobunaga y, tras su muerte, se había unido, primero, a Shibata Katsuie y, después, a Tokugawa Ieyasu, en ambas ocasiones, por tanto, en contra de Hideyoshi. Pero otros *daimyō*, en cambio, prefirieron ignorar la amenaza que representaba este —para ellos— intruso dentro del mundo samurái, una actitud especialmente común entre los señores de Kyūshū. A lo largo del periodo Sengoku, en esta isla no se produjo el fenómeno del *gekokujō*, y apenas hubo clanes vasallos que suplantasen el lugar de sus superiores, por lo que allí siguieron siendo hegemónicos los mismos apellidos que lo llevaban siendo desde hacía siglos. Estos clanes presumían, orgullosos, de su antigüedad y de su parentesco con grandes nombres del pasado, y despreciaban a la mayoría de los *daimyō* contemporáneos del resto del país por considerarlos unos recién llegados, unos simples vasallos que habían usurpado el lugar que por derecho había pertenecido a los que habían sido sus señores. Y si esta era su opinión en el caso de, por ejemplo, el clan Oda, resulta fácil suponer qué les debía parecer la idea de que el nuevo gran poder que estaba conquistando todo Japón estuviese en manos del hijo de un campesino.

Así, cuando en 1585, Hideyoshi —apoyándose en la legitimidad que le aportaba el cargo cortesano que acababa de conseguir y del que se hablará más adelante— escribió una carta al clan Shimazu pidiéndole que devolviera los territorios conquistados y se quedase tan solo con su provincia de origen, la respuesta de su líder, Shimazu Yoshihisa (1533-1611) —hijo del Takahisa que ya ha aparecido con anterioridad—, fue no solo la desobediencia, sino también la burla, llegando a negarse a responderle directamente por no tener la categoría necesaria para ello.[52] Poco después, Hideyoshi volvió a escribir una carta en la que proponía un trato mejor, añadiendo territorios en otras provincias, pero de nuevo rechazaron incluso entablar un diálogo al respecto.[53] Los Shimazu, un clan fundado por un hijo de nada menos que Minamoto Yoritomo

[52] Elison 1981 (b), p. 229.
[53] Asakawa 1955, p. 323.

y uno de los poderes importantes en Kyūshū durante catorce generaciones,[54] habían empezado, en 1572, una exitosa campaña para conquistar toda la isla desde su provincia de Satsuma, una provincia que —recordemos— fue la primera en tener tanto comercio con los europeos como armas de fuego. Para 1585, casi habían conseguido su objetivo, y prácticamente los únicos que se les oponían ya en la isla eran los Ōtomo y los Ryūzōji. Estos dos clanes eran, a su vez, enemigos entre sí, y estaban enfrentados, entre otras cosas, por motivos religiosos, puesto que, como sabemos, Ōtomo Sōrin era un ferviente defensor del cristianismo, mientras que Ryūzōji Takanobu había sido un gran enemigo de este, pero, ante la amenaza que suponían los Shimazu, decidieron aliarse como única forma de sobrevivir. Y conscientes de que ni siquiera sus fuerzas combinadas podrían ser suficientes, recurrieron en varias ocasiones a pedir ayuda a Hideyoshi. Cuando, en 1586, el propio Ōtomo Sōrin viajó en persona a Osaka para entrevistarse con Hideyoshi y rogarle que interviniese, este vio la oportunidad perfecta para iniciar la conquista de Kyūshū, ahora que ya se había hecho con Shikoku, y completar así la unificación de todo el flanco oeste del país, actuando, en teoría, además, como pacificador a petición de los propios clanes de la isla.

La campaña sobre Kyūshū supuso un despliegue aún más gigantesco que el de la de Shikoku, y Hideyoshi no solo puso en movimiento sus propias tropas, sino que, además, hizo valer sus recientes alianzas, sumando los ejércitos de los Mōri, los Chōsokabe, los Ōtomo y los Ryūzōji, hasta un total de 280.000 soldados.[55] De nuevo, una fuerza tan descomunal como innecesaria, puesto que las tropas de los Shimazu ascendían solo a unos 30.000. No solo se trató de la mayor operación militar jamás vista en Japón —un dato obvio, puesto que habíamos dicho lo mismo de la campaña de Shikoku—, sino que también fue la primera vez que ejércitos de Honshū invadían Kyūshū. Con todo su ejército preparado, Hideyoshi decidió esperar a que Shimazu le diese una excusa para actuar, algo que llegó pronto, cuando este atacó Funai, la capital de Bungo, la provincia de Ōtomo Sōrin. A partir de ahí, la campaña de Kyūshū duró solo seis meses, entre 1586 y 1587. Los primeros en llegar en ayuda de los Ōtomo fueron los Chōsokabe, pero no pudieron evitar que los Shimazu se hicieran con la provincia y que Ōtomo Sōrin tuviese que escapar de ella. A partir de ese momento, sin embargo, el curso del conflicto cambió por completo, cuando por fin llegaron a Kyūshū las tropas de Hideyoshi y de los Mōri, que constituían, con mucho, el grueso del ejército. Divididos en dos divisiones, una de ellas capitaneada por el propio Hideyoshi y la otra por su hermano Hidenaga, atacaron a los Shimazu por dos frentes, los derrotaron en cada batalla —cuatro en total— y los obligaron a retroceder y replegarse en su provincia, Satsuma. Una vez allí, rodearon la capital, Kagoshima, dispuestos a empezar su asedio, pero Shimazu Yoshihisa decidió entonces negociar su rendición y entregarse. El propio Hideyoshi le explicaba el momento exacto a su mujer mediante una carta dirigida a una de sus damas de compañía:

[54] Hawley 2005, p. 18.
[55] Farris 2009, p. 192.

> I had intended to order my men to conquer Tsukushi immediately and to send horsemen from a distance of five or six *ri*[56] to Kagoshima, where Shimazu has his residential castle, in order to decapitate him. But now he has escaped from the place after shaving his head in order to abandon his secular life, so there is nothing to be done. I will spare his life.[57]

Así, Shimazu pidió que le fuera perdonada la vida, retirándose como monje budista y renunciando, por tanto, al liderazgo del clan en favor de uno de sus hermanos, algo que Hideyoshi le concedió, aunque en otra carta a su mujer le explicaba que lo enviaría a vivir a Kioto, lejos de Kyūshū —misiva en la que también detallaba la lista de rehenes que había pedido a los Shimazu, en su mayoría niños—.[58] Además, a cambio de su rendición, Hideyoshi permitió al clan no solo mantener su provincia de origen, Satsuma, sino también la de Ōsumi. Por tanto, y una vez más, vemos como tras hacerse con un nuevo territorio, Hideyoshi no solo lo repartía entre sus generales, como era lo habitual entre la clase samurái, sino que también lo compartía con sus adversarios, tanto si negociaban antes de enfrentarse como si su rendición llegaba después de producirse un conflicto armado, o incluso en algunos casos, como este, tras, efectivamente, haber llegado a vencerlos en el campo de batalla. Las victorias de Hideyoshi se conseguían, sobre todo, por disponer de más efectivos que ningún otro señor, tanto porque ello favorecía que el enemigo se rindiese como porque, de no hacerlo, era aplastado por la superioridad numérica. La rendición era, además, una posibilidad mucho más atractiva para sus adversarios porque estos sabían que solía implicar un perdón que conllevaba mantener parte de —si no todos— los actuales territorios, algo muy diferente de lo que le sucedía a Nobunaga, cuyos enemigos —como decía— luchaban hasta el último momento, porque sabían que la rendición no equivalía a librarse de perderlo todo, incluida la vida. Y disponer de estos grandes ejércitos era posible para Hideyoshi, en parte, gracias a que incorporaba a las suyas las fuerzas de sus enemigos, que como muchas veces no habían tenido que luchar, no se habían visto mermadas por bajas durante la batalla. Se trataba de una especie de pez que se muerde la cola y que va siendo cada vez más grande y más capaz de comerse a peces más pequeños con facilidad. De haber incorporado estos ejércitos nuevos eliminando a sus señores, no habría tenido tan garantizada la fidelidad de estos soldados y oficiales, y siempre habría estado expuesto a insurrecciones; en cambio, manteniendo al frente de estas fuerzas a los líderes del clan y teniendo a estos satisfechos por haber conservado sus provincias —y por la posibilidad de obtener alguna más en el futuro—, tenía casi asegurada su lealtad.

Los días posteriores a la finalización de esta campaña, Hideyoshi pudo entrar en contacto directo con la obra de la misión católica en Kyūshū y se produjo uno de los episodios, sin duda, más importantes de la historia del cristianismo en Japón, pero de todo ello se hablará en detalle en el siguiente capítulo.

Durante más de dos años, Hideyoshi abandonó temporalmente el proyecto de conquista y estuvo ocupado con asuntos de gobierno del vasto territorio que ahora domina-

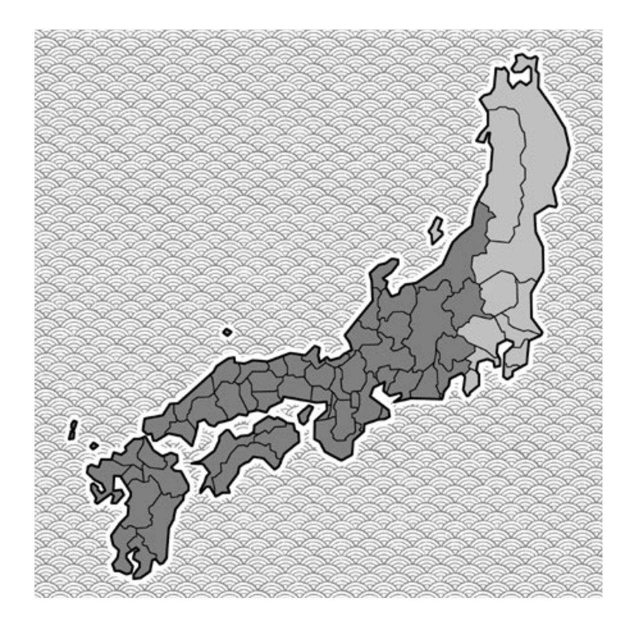
---

[56] Antigua unidad de medida japonesa que corresponde a 3,93 kilómetros.

[57] Toyotomi 1587, en *101 Letters...* (1975), p. 29.

[58] *Ibid.*, pp. 30-31.

ba, así como afianzando su control sobre la corte. Pero en 1590 volvió a mirar más allá de sus fronteras, que solo existían en el norte, donde su principal obstáculo lo constituía la presencia en la región de Kantō del poderoso clan Hōjō. Este clan estaba, desde hacía décadas, estrechamente vigilado por Ieyasu Tokugawa, tanto porque compartían fronteras y, por ello, podía atacarlos rápidamente en caso de ser necesario como por haber establecido vínculos matrimoniales como garantía de paz entre ambas familias al casar a una de sus hijas con su líder, Hōjō Ujinao (1562-1591); por tanto, un enfrentamiento directo con los Hōjō le serviría también a Hideyoshi para comprobar la lealtad de Ieyasu, algo en entredicho tras haberse enfrentado ambos en 1584. Y este enfrentamiento directo tenía que llegar antes o después, porque pese a que, como se ha dicho, los Hōjō estaban bajo control desde hacía tiempo, no dejaban de ser una gran amenaza potencial, y porque, además, se habían negado a reconocer la autoridad de Hideyoshi cuando intentó negociar con ellos.[59] Así, este se puso en marcha para, como con los Shimazu de Satsuma, hacer que si no reconocían la autoridad que emanaba de su cargo tuviesen que enfrentarse con la que le confería su enorme poder militar, llevando a Kantō un ejército de unos 220.000 soldados contra los 80.000 de los Hōjō.



8. Localización de los territorios controlados por Hideyoshi y sus aliados en 1587.

Aparte de algunas batallas menores, como los asedios de Hachigata, Shimoda y Oshi, el escenario principal de esta campaña fue la capital de los Hōjō, Odawara, y su castillo, una gran fortaleza que llevaban décadas preparando para una situación como esta, que ya había soportado asedios con éxito en el pasado y en la que se parapetaron 50.000 soldados.[60] Hideyoshi rodeó entonces el castillo con sus tropas y veinte cañones construidos para la ocasión,[61] pero optó por no atacarlo de inmediato, estableciendo un campamento bastante inusual, en parte con la intención de que quedase bien patente su intención de permanecer allí el tiempo que hiciese falta, siguiendo la clásica estrategia de desgaste por bloqueo de suministros. Durante este asedio, Hideyoshi no solo trasladó a este campamento parte de su corte, sino que el lugar se convirtió en una pequeña ciudad que, además, estaba visiblemente dedicada al ocio y a la vida relajada de miles de soldados, con músicos, bailarines, comerciantes, prostitutas y jugla-

[59] Asao 1991, p. 49.
[60] Turnbull 1998, p. 241.
[61] Brown 1948, p. 243.

res de todo tipo, añadiendo a las penurias de los habitantes del castillo el castigo psicológico que suponía la inevitable comparación de sus condiciones de vida con las de las tropas que con tanta felicidad les estaban asediando. En una carta dirigida a su mujer, Hideyoshi le explicaba sus intenciones:

> We have surrounded Odawara with two or three rings and have constructed a pair of moats and walls, and we do not intend to let a single enemy out. People from the eight provinces in Kantō are entrenching themselves there, and so if we succeed in starving Odawara into surrender, the way to Ōshū[62] is so wide open that I cannot be but satisfied. [...] Because I have shut the enemy up in a birdcage, there is no danger, so please don't worry. [...] I have ordered everyone here, especially the daimyō, to summon their concubines and allow them to stay at Odawara, thus keeping a long encampment, and so for this reason I would like to summon Lady Yodo. [...] Although we are determined to stay here beyond the end of the year, be assured that I shall come back once within the year.[63]

El asedio, finalmente, no duró tanto como Hideyoshi anunciaba en esta y otras cartas enviadas a su familia desde Odawara, y, tras cuatro meses, el 4 de agosto de 1590, los Hōjō se rindieron. Esta vez, las condiciones para el bando perdedor no fueron tan ventajosas como en anteriores ocasiones, y Hideyoshi decidió hacer desaparecer a los Hōjō de la escena política, ordenando el suicidio de Hōjō Ujimasa (1538-1590) y Hōjō Ujiteru (1540-1590), padre y tío de Ujinao, mientras que a él y a su mujer los mandó a un exilio religioso, perdonándole la vida tan solo por ser el yerno de Tokugawa Ieyasu y porque era el líder del clan desde hacía menos de un año, por lo que quienes en realidad se habían resistido a su autoridad habían sido el anterior líder, su padre, y la mano derecha de este, su tío Ujiteru. Todas sus provincias fueron confiscadas y entregadas a Ieyasu a cambio de las suyas,[64] con lo que, por un lado, premiaba su fidelidad al haberse unido a él en contra de los Hōjō, pese a su vínculo familiar con el mayor y más productivo territorio en manos de cualquier *daimyō* —incluyendo incluso al propio Hideyoshi—, pero, por otro, lo alejaba un poco más de la región central y el núcleo de poder del país.[65]

La campaña contra los Hōjō no sirvió solo para conseguir la próspera región de Kantō y acabar con la amenaza potencial que suponía este clan, sino que también tuvo como consecuencia la rendición de una importante y extensa provincia. Cuando Hideyoshi envió órdenes a todos los *daimyō* del país para que se sometieran a su gobierno, los Shimazu y los Hōjō no fueron los únicos que se negaron a ello. Otro de los que no respondió de manera satisfactoria fue Date Masamune (1567-1636), señor de la enor-

[62] Otra forma de referirse a la provincia de Mutsu, al norte de Kantō.

[63] Toyotomi 1590, en *101 Letters...* (1975), pp. 37-38.

[64] Totman 1988, p. 25.

[65] Curiosamente, cuando años después Ieyasu se hizo con el control del país, este núcleo de poder del que Hideyoshi pretendía apartarlo se trasladó precisamente al lugar en el que Ieyasu decidió establecer su base al recibir Kantō, entonces un pequeño pueblo de pescadores llamado Edo, que, desde 1603, sería la capital *de facto* del país y, desde 1868, lo sería de manera oficial, trasladándose allí el emperador y pasando a llamarse desde entonces Tokio.

me provincia de Mutsu, al norte de Kantō. De la misma forma, tampoco se unió a los Hōjō cuando Ujimasa se lo pidió,[66] pero mantenerse neutral no significaba, en un contexto como este, ganarse las simpatías de ambos bandos, sino justo lo contrario, por lo que Date debía saber que tendría que hacer frente a quien saliese vencedor de la contienda. Y bastante antes de que esta terminase era fácil ver que sería Hideyoshi, quien, además, una vez se hubiese hecho con el control de Kantō, proseguiría, sin duda, hacia el norte, hacia Mutsu, tal y como se ha visto efectivamente en la carta citada. Así, antes de la caída de Odawara, y tras celebrar un consejo con sus generales, Date Masamune se rindió ante Hideyoshi. Acudió en persona al campamento que rodeaba el castillo de los Hōjō y, consciente de que cabía la posibilidad de que Hideyoshi decidiese ejecutarlo por haber tardado tanto en obedecer sus órdenes, lo hizo con gran elegancia, vestido de blanco y aceptando la condena de antemano. Según la tradición, Hideyoshi le pidió entonces consejo sobre cómo debía enfocar el asedio de Odawara y, al ver que Date era un excelente estratega, decidió perdonarle la vida y mantenerlo como su vasallo, aunque confiscó la mayor parte de su provincia. Sea lo primero cierto o no, sí sabemos que el desenlace fue, en efecto, el mismo.

Una vez conquistado Kantō y entregada sin luchar la provincia de Mutsu, solo algunos pequeños territorios del norte permanecían ya fuera del control de Hideyoshi, por lo que este viajó hasta allí acompañado de Date Masamune[67] y, en poco tiempo, todos los señores de la zona se fueron rindiendo. En algunos lugares puntuales sí se llegó al campo de batalla, como en el caso de una rebelión protagonizada por Kunohe Masazane (1536-1591) en contra de Nanbu Nobunao (1546-1599), quien sí se había rendido. Para aplastar esta rebelión, Hideyoshi desplazó un ejército de 60.000 soldados y a sus mejores generales —de nuevo, unas cifras muy superiores a las necesarias—, y tras cuatro días de asedio al castillo de Kunohe, este negoció su rendición a cambio de que le perdonaran la vida y la de todos los ocupantes del castillo. Las condiciones fueron aceptadas por Hideyoshi, pero una vez dentro de la fortaleza, se ejecutó tanto a Kunohe como a todos sus vasallos, y se incendió después el lugar con el resto de ocupantes dentro. Quizá porque no necesitaba ya ser generoso con sus enemigos caídos de cara a facilitar la rendición de quienes aún no lo habían hecho, y sí dar un castigo ejemplarizante como aviso a potenciales rebeliones futuras. Sea como sea, con esta última batalla, en septiembre de 1591, concluía el largo proceso de unificación de Japón bajo un único señor —uno que nadie habría esperado— y más de un siglo de guerra civil.

Conquistas cortesanas

Paralelamente a sus conquistas militares, Hideyoshi fue también haciéndose cada vez más importante dentro de la corte aristócrata de la capital hasta llegar —también en este contexto— al lugar más alto. Se ha comentado que Oda Nobunaga nunca hizo grandes esfuerzos por conseguir títulos y rangos, ya fuesen del ámbito samurái o del

[66] Meriwether 1893, p. 16.
[67] Berry 1982, p. 96.

cortesano —aunque los tuvo—, porque, pragmático como era, consideró que su gran poder militar le otorgaba suficiente autoridad y legitimidad, sobre todo a partir de 1573, cuando se deshizo del *shōgun* títere Ashikaga Yoshiaki por no serle necesaria ya la legitimidad política que le prestaba. En el caso de Hideyoshi, su poder militar fue aún mucho mayor que el de su antecesor, pero, pese a ello, él sí buscó vincularse de manera oficial con la corte de Kioto para legitimar así su gobierno dentro del marco de una estructura no solo ya existente, sino también muy estable a lo largo de los siglos, con independencia del poder real que hubiese ostentado en cada momento. Así, los cargos que fue adquiriendo estuvieron dentro del ámbito cortesano, y no del militar, algo bastante inusual en un samurái. Si se ha comentado que para las familias guerreras más antiguas Hideyoshi no era más que el hijo de un campesino a quien —digamos— le había ido muy bien en la vida, la opinión de los aristócratas de Kioto, que solían despreciar al conjunto de la clase samurái por su bajo origen, no podía ser mucho mejor. Pero la corte hacía siglos que se había acostumbrado a amoldarse al gobernante militar hegemónico de cada momento, y no dudaba en ponerse de su parte mientras este les permitiese seguir con sus privilegios y su ocioso estilo de vida. Y si en este momento histórico el líder militar más poderoso, con diferencia, resultaba ser el hijo de un campesino, a los cortesanos no pareció importarles demasiado, sobre todo porque Hideyoshi mostró mucho interés en favorecer a la corte y a la Familia Imperial, ambas en una situación bastante delicada en términos financieros.

El rápido ascenso de Hideyoshi dentro de la corte empezó el mismo día en que se celebró el funeral de Nobunaga, en noviembre de 1582, cuando le otorgaron un cargo que lo situaba en el quinto rango cortesano.[68] Y desde ahí, los cargos y rangos se fueron sucediendo, por lo general coincidiendo con hitos dentro de su carrera militar y del proceso de unificación del país. Así, tras vencer a Shibata Katsuie en 1583, fue nombrado consejero imperial, lo que lo ascendió al cuarto rango; tras la campaña de Komaki contra Tokugawa Ieyasu en 1584 pasó a ser gran consejero y subió, por tanto, al tercer rango; en 1585, fue nombrado ministro y entró en el segundo rango —el máximo al que había llegado Nobunaga antes de renunciar a todos sus cargos oficiales— como agradecimiento por haber construido un palacio para el emperador.[69] Ese mismo año 1585, y en paralelo a su ascenso dentro de la corte, Hideyoshi obtuvo también otro cargo, en la práctica, de mayor importancia que todos los anteriores, el de *kanpaku,*[70] que lo relacionaba directamente con la figura del emperador, máxima fuente de legitimidad. Creado en el siglo IX, era la primera vez que un samurái lo obtenía, y para po-

[68] El sistema de rangos cortesanos de Japón fue durante muchos siglos la base de su jerarquía administrativa y gubernamental, establecido a principios del siglo VIII y mantenido con muy pocas y ligeras modificaciones durante algo más de un milenio. Tenía cuatro grados reservados para los príncipes imperiales y treinta grados para el resto de los cortesanos, agrupados en nueve rangos. Determinados cargos públicos, además, estaban ligados a ciertos grados o rangos. Sansom 1932, pp. 103-104.

[69] Elison 1981 (b), pp. 230-231.

[70] En teoría, un regente del emperador cuando este ya ha alcanzado la edad adulta. Supuestamente se trata solo de un consejero, pero en la práctica solía ejercer un gran poder en la sombra, siendo sobre todo importante su papel durante el periodo Heian. En muchos documentos portugueses y castellanos de esta época se refieren a Hideyoshi como «Quanbacundono» u otras transcripciones asimismo inexactas, añadiendo al cargo el sufijo honorífico japonés *-dono*.

der hacerlo, Hideyoshi fue adoptado por el noble Konoe Sakihisa (1536-1612) —de su misma edad—, quien pertenecía a una de las cinco familias[71] descendientes del clan Fujiwara que tenían el monopolio de la regencia imperial. El cargo de *kanpaku* era el más alto al que podía aspirar un noble, y si por el lado militar Hideyoshi era el líder de todos los samuráis del país —a partir de la unificación—, con este cargo era también oficialmente el gobernante sobre los nobles, los templos y santuarios e, incluso, de nuevo sobre los samuráis. Así, con la unión de ambos cargos en una única persona —líder militar y líder imperial—, Hideyoshi, hijo de Yaemon sin apellido, se convertía en el poder absoluto de Japón, tanto de ese momento como de toda su historia.[72] Y si había empezado no teniendo ni apellido, el 31 de octubre de ese mismo año 1585, Hashiba Hideyoshi pasó a ser conocido desde entonces como Toyotomi Hideyoshi.[73]

Tras obtener el cargo de *kanpaku* —como se ha visto—, envió cartas a todos los *daimyō* que aún no estaban bajo su control ordenándoles que le obedecieran. En la corte, por otro lado, su poder real aumentó aún más cuando, a finales de 1586, el emperador Ōgimachi (1517-1593) abdicó en favor de su nieto, quien pasó a ser el emperador Go-Yōzei (1571-1617) con solo quince años de edad y un títere en manos del nuevo regente. Y aunque ya se ha dicho que el cargo de *kanpaku* era el más alto al que podía aspirar un noble, en la escala aristocrática, Hideyoshi seguía siendo ministro y estando en el segundo rango, por lo que también a finales de 1586, estando en la campaña de Kyūshū, fue nombrado gran canciller, el único cargo del primer rango cortesano[74] y que solo dos samuráis habían llegado a tener antes, nada menos que Ashikaga Yoshimitsu y Taira Kiyomori, aunque ellos no habían sido *kanpaku* al mismo tiempo.

Hideyoshi buscó, por tanto, legitimidad para su gobierno según la tradición imperial, aunque en principio parecería más obvia la que le habría aportado el título de *shōgun*, como llevaban haciendo los líderes de la clase samurái desde 1185, como había intentado hacer Akechi Mitsuhide tras acabar con Oda Nobunaga y como haría más tarde Tokugawa Ieyasu estableciendo un *shōgunato* que llegaría hasta la segunda mitad del siglo XIX. No son pocos los historiadores que han afirmado que Hideyoshi no podía optar al cargo porque para ello era necesario estar emparentado con la familia Minamoto,[75] pero esta afirmación carece de sentido alguno, puesto que acabamos de ver que Hideyoshi «se hizo adoptar» por un Fujiwara para poder obtener el puesto de *kanpaku*, por lo que es obvio que, de haberlo querido, habría hecho lo mismo con algún descendiente de los Minamoto. También se ha argumentado que no podía obtener ese cargo porque, nominalmente, ya había un *shōgun* en Japón, puesto que aunque Ashikaga Yoshiaki había sido expulsado de la corte por Nobunaga, seguía vivo, pero, de nuevo, si Hideyoshi hubiese deseado ser *shōgun* y la existencia de Yoshiaki lo hubiera impedi-

---

[71] Ichijō, Konoe, Kujō, Nijō y Takatsukasa.

[72] Wakita 1982, p. 350.

[73] El significado de los caracteres que forman este nuevo apellido sería, más o menos, «ministro de la abundancia» o «ministro de la generosidad», aunque es complicado encontrar una traducción directa, y lo importante es saber que Hideyoshi quería dejar claro su poder, riqueza y magnanimidad.

[74] Sansom 1932, p. 104.

[75] El shōgun Ashikaga Yoshimitsu había establecido, ya en el siglo XIV, una norma que perduraría en el tiempo y que tendría importantes consecuencias: a partir de ese momento, para obtener el título de *shōgun* había que demostrar parentesco con el antiguo clan Minamoto.

do, habría resultado muy fácil para el gobernante más poderoso de la historia de Japón poner fin a esa existencia. Así, parece mucho más acertado afirmar que Hideyoshi no fue *shōgun* porque no quiso.

Entonces, la pregunta que surge no es otra que la de por qué no quiso. Pero esta pregunta surge como consecuencia de un contexto —el nuestro—, y la respuesta radica, casi con seguridad, en otro contexto —el de Hideyoshi—. Desde nuestra perspectiva actual, vemos el *shōgunato* como la forma de gobierno típica y casi única de la clase samurái, puesto que los tres *shōgunatos* que existieron se repartieron casi la totalidad del largo tiempo en el que estos guerreros gobernaron Japón, unos siete siglos. Y estamos condicionados por el hecho de que el tercero de estos tres *shōgunatos*, el más cercano a nosotros en el tiempo, ejerció un poder absoluto sobre el país, incluso a pesar de que durante sus últimas décadas hubiera entrado en cierta decadencia en muchos aspectos. Pero este tercer *shōgunato* tuvo lugar tras la muerte de Hideyoshi, por lo que sobre su forma de ver este asunto, como es obvio, no podía haber ejercido el mismo condicionamiento que sobre nosotros. En el contexto de Hideyoshi, el concepto *shōgunato* se relacionaba con los dos anteriores —el Kamakura y el Ashikaga—, que nunca llegaron a tener un control absoluto del país, y por cercanía con su tiempo, se relacionaba, sobre todo, con el final del gobierno de los Ashikaga, que llevaban los últimos cien años no siendo capaces de gobernar más allá de la capital, una capital de la que, por último, habían sido expulsados por un líder militar de una pequeña provincia. Para Hideyoshi, por tanto, el cargo de *shōgun* podía muy bien no ser en absoluto algo deseable, como no lo había sido tampoco para Nobunaga. Hideyoshi ya era, de forma incontestable, el líder militar absoluto del país, y el cargo de *shōgun* no podía añadir nada más a esa autoridad. Sin embargo, el cargo de *kanpaku* aportaba una enorme legitimidad extra, la de la corte y la Familia Imperial, unas instituciones que, aunque *de facto* habían perdido su poder durante los últimos siglos, rozando incluso la pobreza, simbólicamente seguían teniendo para la sociedad japonesa el mismo esplendor de que habían gozado siempre. Desde esta óptica no resulta, pues, extraño que Hideyoshi optase por tomar este camino. No fue, además, el único en ascender en la escala cortesana, pues al mismo tiempo que él iba obteniendo cargos y rangos, lo iban haciendo también tanto miembros de su familia —su hermano Hidenaga llegó al segundo rango— como sus principales vasallos, ya que muchos *daimyō* llegaron al segundo y tercer rango.[76]

Como miembro de la alta aristocracia, Hideyoshi estaba obligado a cultivar también artes refinadas como la poesía, el teatro o la ceremonia del té. Pese a no haber tenido una educación como la propia de las élites samuráis, y menos aún como la de los cortesanos, debido a sus orígenes humildes, algo que se aprecia en su forma de escribir[77] y por lo que se solía disculpar en aquellas de sus cartas que escribía él mismo en lugar de su secretario, se entregó con mucha dedicación a todas estas prácticas. Algunas de ellas no le resultaban nuevas, como la ceremonia del té, a la que ya se había aficionado en su etapa como *daimyō* de Nobunaga, pero fue en estos años cuando las desarrolló con una mayor devoción. Es en especial célebre su gran afición precisamente por

---

[76] Wakita 1982, p. 350.

[77] Boscaro 1972, p. 415.

el arte de la ceremonia del té. Fue discípulo del gran maestro Sen no Rikyū (1522-1591), y en torno a 1586, se mandó construir una habitación desmontable y transportable, recubierta por completo de oro, que desde entonces se transportó allá donde él fuese para poder agasajar a sus invitados preparándoles el té en ella, incluyendo una multitudinaria ceremonia en 1587 en el santuario Kitano Tenmangū de Kioto, que constituyó uno de los actos sociales más importantes de su época. Fue también un gran mecenas del teatro *nō*, llegando incluso a encargar a famosos dramaturgos obras sobre su propia vida que, en ocasiones, protagonizaba él mismo[78] y en las que se recreaban algunas escenas de su biografía, con mayor o menor rigor histórico.

El último cambio en el estatus de Hideyoshi dentro de la corte se produjo en el año 1591, cuando abdicó de su título de *kanpaku* en favor de su heredero —se hablará de él más adelante—, para, desde entonces, pasar él a tener el de *taikō*, o regente retirado, con el que Hideyoshi ha pasado a la historia y que suele utilizarse tan solo para referirse a él.[79]

Últimos años, el mito de la locura

Después de haber conquistado todo Japón y establecer en él un gobierno fuerte y sólido —cuyas políticas serán analizadas más adelante—, una de las principales preocupaciones de Hideyoshi durante el resto de sus años de vida fue la de su sucesión. Si el objetivo de la mayoría de las medidas de su gobierno fue crear un clima de estabilidad política, y estas fueron en efecto tan exitosas que contribuyeron en gran parte a que Japón entrase en un periodo de más de dos siglos y medio de paz y tranquilidad, es lógico preguntarse acerca del motivo por el que el gobierno Toyotomi apenas sobrevivió a su propio fundador y fueron, en cambio, los Tokugawa los que sí consiguieron establecer una larga y duradera saga de gobernantes que llegó hasta nada menos que 1868. Y la principal razón fue precisamente la poca fortuna del Taikō a la hora de tener hijos que pudieran sucederle, lo que dificultó en gran medida el éxito del proceso —una situación muy diferente a la de Tokugawa Ieyasu, con sus once hijos y cinco hijas.

Uno de los episodios de estos últimos años de Hideyoshi relacionado con este tema de la sucesión, el de la muerte de su sobrino y heredero, suele servir como ejemplo del retrato que se ha construido del Taikō tanto en trabajos académicos como en el imaginario colectivo, el de un Hideyoshi que, tras hacerse con el poder de todo Japón, desarrolló un carácter megalómano que le hizo cometer toda una serie de actos incomprensibles, tildados de locuras acometidas por ataques repentinos de furia descontrolada, por envidias, senilidad o tan solo por mero capricho. Además de este episodio, suelen citarse también la muerte de su maestro de la ceremonia del té, su proyecto de conquista de China e incluso algunas decisiones relacionadas con la misión cristiana. Pese

---

78 Elison 1981 (b), pp. 239-243.

79 Por esta razón, a partir de ahora me referiré a menudo a Hideyoshi usando este título, en mayúscula y sin cursivas —el Taikō— por tratarse de su sobrenombre. De la misma forma, en muchos documentos portugueses y castellanos de esta época se refieren a Hideyoshi como «Taicosama», añadiendo al cargo el sufijo honorífico japonés *-sama*.

a esta imagen tan extendida y como sucedía con la supuesta crueldad extrema de Nobunaga, su enemistad con el budismo y su amistad con el cristianismo, detrás de comportamientos *a priori* poco lógicos a menudo suele haber razones —insisto— pragmáticas, aunque a veces la forma de solucionar estos asuntos, y siempre desde nuestra perspectiva particular y actual, pueda no parecer la más lógica o adecuada. El proyecto de conquista de China se tratará más tarde en este mismo capítulo, y la relación de Hideyoshi con la misión cristiana se analizará en capítulos posteriores, por lo que aquí se hablará de manera breve de los otros dos episodios nombrados, introduciendo, antes del segundo, el tema del escaso éxito fecundador del Taikō.

La muerte de Sen no Rikyū

Sen no Rikyū, maestro de la ceremonia del té, primero, de Nobunaga y, después, de Hideyoshi, en cuya residencia tenía incluso su propia casa, y uno de los maestros más reconocidos de la historia, murió en el año 1591, suicidándose por orden del Taikō. Tradicionalmente se ha explicado que este le ordenó que se quitara la vida por distintos motivos: por la envidia de su destreza en el arte del té, por haberse negado a que una de sus hijas se convirtiese en concubina de Hideyoshi, por haberse hecho cristiano o incluso por haber intentado envenenar al Taikō, tesis todas ellas que han ido quedando invalidadas, bien por documentación de la época, bien por falta de ella.[80] La conclusión a la que llega la mayoría de autores de las últimas décadas está relacionada con motivaciones mucho más ligadas a la política, puesto que Rikyū no solo era el maestro de la ceremonia del té de Hideyoshi, sino que también era uno de sus consejeros más cercanos para todo tipo de asuntos de gobierno, y esta posición de privilegio lo situó en un lugar envidiado y temido por otros vasallos del Taikō, así como en el centro de las distintas luchas de poder dentro del gobierno Toyotomi.

En la actualidad, se cree que la caída en desgracia del maestro se debió a varios factores, entre ellos, una disputa entre dos facciones de vasallos, una liderada por Tokugawa Ieyasu y otra por Ishida Mitsunari[81] (1559-1600) —los mismos que acabarían liderando los dos ejércitos que se enfrentaron en el año 1600 en la batalla de Sekigahara—, y la oposición de Rikyū a la idea de atacar Corea, país por el que sentía una gran estima y admiración a causa de su cultura del té, como se desprende de un documento descubierto hace unas tres décadas y escrito por servidores de Hideyoshi.[82] Ya fuese por un motivo u otro, o una conjunción de varios, sin duda, parecen más decisivos los de tipo político que aquellos tan solo basados en un capricho precipitado del Taikō, que únicamente encajarían si damos por bueno el resto de episodios que suelen atribuirse a este tipo de motivaciones, algo que aquí no se va a hacer, como se irá viendo en adelante.

---

[80] Bodart 1974, pp. 124-125.
[81] Asao 1971, pp. 196-210.
[82] Kang, E. 1997, p. 86.

Los hijos de Hideyoshi

Toyotomi Hideyoshi solo tuvo, a lo largo de su vida, tres hijos y una hija, lo que resulta una cantidad escasa teniendo en cuenta que —como era habitual entre las élites samuráis y más aún entre los *daimyō*—, además de una esposa oficial, contó con un gran número de concubinas, unas catorce en total. Por este motivo, no solo era normal tener muchos hijos, sino que hacerlo también resultaba muy útil desde un punto de vista político, puesto que muchas alianzas entre señores se sellaban precisamente casando a un hijo o a una hija de uno de ellos con una hija o un hijo del otro. Además, los dos primeros hijos varones de Hideyoshi murieron cuando aún eran muy pequeños. El primero, Hashiba Hidekatsu (1570-1576), hijo de una concubina, a los seis años,[83] y el segundo, Toyotomi Tsurumatsu (1589-1591), hijo de Yodo, su concubina favorita, con poco más de dos. Se cree que tuvo también una hija en la misma época que su primer hijo, aunque no se conoce de ella ni el nombre ni las fechas de nacimiento y muerte; es de suponer que, si se desconoce la fecha de su fallecimiento, es porque debió suceder antes de que Hideyoshi tuviese una biografía oficial, pero esto, en todo caso, no deja de ser una suposición.

En las cartas personales escritas por Hideyoshi durante los dos años de vida del pequeño Tsurumatsu —a quien apodaba «joven príncipe»—, era una constante que preguntase por él y pidiera que le cuidasen bien, insistiendo mucho en que ordenasen a sus hombres que lo tuvieran siempre vigilado y que tomasen todas las precauciones para, por ejemplo, evitar incendios domésticos. Esta preocupación se debía sobre todo a que el Taikō se encontraba en esos momentos lejos de casa, durante el asedio a la fortaleza de los Hōjō y la campaña posterior por la zona norte del país. En una carta[84] de esta época, Hideyoshi celebraba la feliz coincidencia de que el mismo día en que le habían entregado las cabezas de los líderes Hōjō le hubiera llegado también un regalo de Tsurumatsu —o en su nombre, obviamente—. Existe incluso una breve carta que le escribió él mismo a su hijo, de apenas un año en ese momento, en la que, entre otras cosas, le decía «I think such a lot of things about you that I cannot express them in this letter».[85] Pero, pese a todos los cuidados y atenciones que Hideyoshi puso o encargó poner, el pequeño murió por causas naturales en 1591.

Dos años después, la misma concubina, Yodo, dio a luz a otro niño, Toyotomi Hideyori (1593-1615), y desde entonces todas las atenciones de Hideyoshi, que ya casi contaba sesenta años de edad, fueron para su hijo y para el asunto de la sucesión, descuidando por completo otros temas importantes, como —nada más y nada menos— la guerra que estaban librando sus ejércitos en Corea.[86] De nuevo, en sus cartas vemos una constante preocupación por la salud del niño, aunque durante poco tiempo, porque pronto abandonó no solo su idea inicial de viajar a Corea él mismo, sino incluso

---

[83] La fecha de nacimiento se desconoce con seguridad, porque hablamos de antes de que comenzase la biografía oficial de Hideyoshi, y aunque suele citarse el año 1570, también hay historiadores que defienden que fue en 1573, y otros que en 1574. La fecha del fallecimiento sí se conoce.

[84] Toyotomi 1590, en *101 Letters...* (1975), pp. 41-42.

[85] *Ibid.*, pp. 42-43.

[86] Berry 1982, p. 217.

su residencia en el cuartel general desde el que dirigía a sus ejércitos, en Kyūshū, para trasladarse a Osaka, cerca de su hijo. Y cuando, desde entonces, tenía que ausentarse durante unos días, escribía múltiples cartas tanto al propio niño como a su mujer o al resto de cortesanas que cuidaban de él, insistiendo siempre en el tema de los cuidados y la salud. El nacimiento de este hijo, en teoría, no debería haber supuesto un problema sucesorio, más bien todo lo contrario, pero la realidad era que Hideyoshi ya tenía un heredero oficial desde hacía dos años, lo cual suponía un conflicto potencial.

La muerte de Hidetsugu

El fallecimiento del pequeño Tsurumatsu, cuando Hideyoshi tenía ya más de cincuenta años y un largo historial de no conseguir tener hijos, complicó mucho el proceso de sucesión del Taikō, sobre todo cuando ese mismo año 1591 murió también su hermanastro y mano derecha, Hidenaga, quien podría haber sido una opción clara, sobre todo porque ya se encargaba de buena parte de los asuntos de gobierno. Por ello, Hideyoshi trató de solucionar el problema sucesorio eligiendo a alguno de los muchos hijos adoptivos, estos sí numerosos (unos doce hijos y nueve hijas), entre los cuales había cuatro hijos de Oda Nobunaga, uno de Tokugawa Ieyasu, o varios de sus propios sobrinos. Su opción favorita parece ser que era la de su hija adoptiva Go-Hime (1574-1634), hija natural de uno de los que posteriormente serían los cinco regentes del sucesor de Hideyoshi —este organismo se verá en detalle más adelante—, Maeda Toshiie (1538-1599), casada, a su vez, con otro de ellos, Ukita Hideie (1573-1655). El problema, sin embargo, era que Go-Hime era una mujer, lo que la alejaba de la carrera militar y de poder ser su heredera, algo de lo que el propio Taikō se lamentaba en una carta escrita a su mujer desde su cuartel general durante la guerra en Corea, en 1593, en la que le decía:

> If she were a man, I could have given her the title of *kanpaku*; but as she is a woman, I cannot do this. So, at the usual time for promoting the titles of the court ladies, she shall be appointed to a unique post [...] Because she is *taikō*'s own treasured child, I want to appoint her to a rank higher than Ne.[87, 88]

Al final de esta misma carta decía incluso que, en lo referente al marido de Go-Hime, Ukita Hideie, no le preocupaba que de momento su rango cortesano fuese algo bajo, porque en el futuro tenía previsto que tuviera el mismo rango que él mismo, Hideyoshi, lo que parece indicar que contemplaba la posibilidad de que este fuese su sucesor, una forma de —en cierto modo— hacer su sucesora también a Go-Hime. Estas palabras dan a entender que quizá se estuviese arrepintiendo de haber elegido ya oficialmente a un heredero dos años antes.

Y lo había hecho abdicando del cargo más alto que tenía entonces Hideyoshi, el de *kanpaku*, en uno de sus hijos adoptivos, que era, además, su sobrino, Toyotomi Hidet-

---

[87] La propia mujer de Hideyoshi, a la que la carta iba dirigida; en japonés, es habitual dirigirse a un interlocutor utilizando su nombre como si en castellano se hablase de una tercera persona.

[88] Toyotomi 1593, en *101 Letters...* (1975), pp. 53-54.

sugu (1568-1595), primer hijo de su hermana mayor. Este había sido, además, uno de sus generales, y había participado en batallas como la de Nagakute contra Tokugawa Ieyasu, en la conquista de Shikoku o en el asedio de Odawara. Pese a que cuando, como decimos, en 1591, Hidetsugu pasó a ser nombrado *kanpaku*, Hideyoshi siguió ostentando el poder *de facto*, ya que la idea era que el joven pasase a gobernar Japón tras la muerte de su tío y padre adoptivo. Por lo menos esa era la idea en 1591, pero, por un lado, ya ha quedado claro que, en 1593, Hideyoshi parecía creer que sería mejor que su sucesor fuese Ukita Hideie y, por otro, la situación dio un cambio radical con el nacimiento de Hideyori. Si el Taikō podía no estar muy satisfecho —parece ser— de haber elegido a Hidetsugu para sucederlo, la posibilidad de que su heredero fuese un hijo natural suyo resultó, sin duda, mucho más atractiva que la actual.

En la mayoría de trabajos suele zanjarse este asunto explicando que, en 1595, Hideyoshi desterró a Hidetsugu enviándolo al monte Kōya,[89] para, poco después, ordenarle morir por *seppuku*, y que, no contento con ello, ordenó también a sus principales vasallos y a toda su familia que hicieran lo mismo; incluso envió a soldados a que asesinaran a aquellos que no obedecieron la orden, para acabar con la vida de una treintena de personas en total, niños incluidos. Además, se destruyó completamente el palacio Jurakutei, en Kioto, que el propio Hideyoshi había mandado construir y en el que residió mientras ostentó el cargo de *kanpaku*, pasando después a ser la residencia oficial de su sobrino. Dicho así, el episodio encaja a la perfección con ese retrato del Hideyoshi cruel y caprichoso que se ha hecho de sus últimos años; sin embargo, conviene aclarar, primero, que estas purgas familiares en las que no se perdonaba la vida a nadie, fuese mujer, anciano o niño, solo por el hecho de pertenecer a la familia de aquel a quien se quería castigar o convenía eliminar, eran algo habitual tanto en el Japón de la época como en el de siglos anteriores. Menos de dos décadas antes, el hijo y sucesor del famoso *daimyō* Uesugi Kenshin (1530-1578), Uesugi Kagekatsu (1556-1623), ordenó a su propio hermano que se suicidara para no tener que repartir con él la herencia de su padre; y el mismo Oda Nobunaga había ordenado a su aliado Tokugawa Ieyasu que mandase a su propio hijo, el primogénito y heredero Nobuyasu (1559-1579), que se suicidara por las sospechas de traición que caían sobre él,[90] algo que hizo sin dudar, pese a pensar que era inocente, por creer que obedecer a Nobunaga era lo mejor para el clan. En segundo lugar, siempre resulta recomendable buscar en este tipo de decisiones poco comprensibles desde nuestro contexto una posible motivación más sólida que la locura o la crueldad gratuita. Algunas crónicas japonesas afirman que la primera intención de Hideyoshi fue la de buscar una solución al problema de incorporar a Hideyori dentro del esquema sucesorio sin prescindir de Hidetsugu, planteando o bien una división de jurisdicciones entre ambos o bien un proceso en el que, más adelante, Hideyori se casase con una hija de Hidetsugu para después adoptarlo, nombrarlo su sucesor y pasarle el cargo de *kanpaku*, de manera que Hidetsugu se convirtiera en un paso intermedio entre Hideyoshi y Hideyori, que además so-

---

[89] Montaña al sur de Osaka que, desde el siglo IX y hasta la actualidad, alberga el mayor centro de budismo Shingon de todo Japón, con más de cien templos.

[90] Álvarez-Taladriz 1954, p. 62*.

lucionaría el problema de una eventual muerte del primero, ya que el segundo aún era demasiado pequeño para gobernar. Siempre según estas fuentes, Hidetsugu no se sintió nada cómodo al negociar estas medidas. Algunas dicen que reforzó su guardia personal y que habló con varios *daimyō* para asegurarse su lealtad, y que estos movimientos defensivos fueron interpretados por Hideyoshi como una traición,[91] por lo que actuó como solía hacerlo en casos así, puesto que el Taikō era generoso con quienes se le oponían como enemigos, pero inmisericorde con quienes le traicionaban, o él creía que lo habían hecho.

No sabemos más acerca de sus motivaciones, porque este tema no se tocaba en sus cartas personales y porque la crónica oficial de Hideyoshi termina en el año 1592, por lo que no nos queda más que elucubrar al respecto, pero también pudo haber influido en la decisión de Hideyoshi la personalidad sádica y cada vez más desatada de su sobrino, a quien ya en su momento la gente apodó «el *kanpaku* asesino».[92] Incluso los jesuitas, que en esta época ya veían a Hideyoshi como un enemigo —más adelante se verán los motivos—, mientras que tenían muy buena relación con su sobrino porque se había interesado por el cristianismo, tenían que reconocer esta peculiaridad de su carácter. En una carta de Fróis en la que se explicaba este episodio de la muerte de Hidetsugu, tras una descripción laudatoria a su persona —al más puro estilo Fróis—, se pasaba a relatar algunas de las sanguinarias aficiones del *kanpaku* en un documento del que vale la pena recoger unas cuantas líneas:

> Quabacondono was a yonge man of a noble, and bountifull nature, endued with manie good gyftes and qualities; he had a sharpe wytte, and a sound judgement, he was well learned, and passinge courteous, and throughlie furnished with all other complements of a noble man. He abhorred alsoe certaine detestable vices usuall amongst these gentiles, and was a great lover alsoe of all vertew, and honestie, so that he was greatlie delighted with the acquaintance of wyse and learned men, and muche gaven to the readinge of bookes, which he had written in his owne language, manefestlie professinge that he greatlie esteemed the Christian Religion.
>
> Notwithstandinge he was noted with one foule blemishe, whiche greatlie obscured all the rest of his goodlie qualities, either naturall, or gotten by industrie, wherof coulde not but ensew much harme, and mischeif unto all Japonia, and so muche the greater by how much more potent he was, beinge a Monarche, to exequute that which his unbrideled furie mooved him unto. His faulte was this. He was so bent, and inclined to shedd mennes bloode, that he mighte well be thoughte to have sucked that brutishe minde together with his mothers milke. And in this he was so well inured that one of his cheifest delightes was to see poore men slaine, and cruellie butchered: wherefor dailie at an accustomed houre, for his pastime, and recreation, he played the parte of the executioner, in kilinge, and murtheringe condemned persons. For which purpose, he erected neere unto his pallace a highe place walled about, in the middle wherof stoode a table of an excellent workmanshipp, upon the which the guiltie persons were streatched after what manner pleased him best, or were sett uprighte upon their feete, that he might att his pleasure mangle

[91] Berry 1982, pp. 220-221.
[92] Sansom 1961, p. 366.

> them with his falchon. He tooke exceedinge delighte to cutt them in peaces with such dexteritie, as yf they had bene but litle birdes. Otherwhiles he wold have them for a lyvelie marke to ayme att, either with darte or gunne. Sometymes like unto a yonge Nero he opened and ripped upp women to see their entraills and place of conception.[93]

También en una carta que un fraile franciscano escribió al gobernador castellano de Manila —se dará más noticias de ambos y de su situación en un capítulo posterior—, explicándole lo que estaba sucediendo en Kioto, destacaba tanto las costumbres de Hidetsugu como la pérdida que representaba su muerte por ser amigo del cristianismo:

> A su sobrino que avia hecho rey del Meaco [...] le mando que se cortase la barriga e hizolo el pobre mançebo aunque segun era de carniçero y amigo de matar hombres y abrirlos con su catana y a las mugeres como otro Neron por ver donde avia sido enxendrado, quando beo que con la misma catana que el abria los hombres se abrio a si mismo entiendo que fue castigo del cielo. Pesonos con la muerte del sobrino porque se fue al infierno teniendo amor a los cristianos.[94]

Esto aparece, sin embargo, en documentación privada, porque en muchos de los trabajos que describen el episodio de la muerte de Hidetsugu, en cambio, se dedica mucho más espacio a destacar la crueldad de Hideyoshi al ordenar la muerte de toda su familia que a hablar de la peculiar personalidad de su sobrino —si es que este tema llega incluso a aparecer—, una personalidad que podría haber llevado al Taikō a pensar que quizá no fuese una buena idea dejar las riendas del país en sus manos.

En cualquier caso, la muerte de Hidetsugu abrió las puertas a Hideyoshi a poder nombrar al pequeño Hideyori como su sucesor, y por ello hizo que sus principales vasallos le jurasen lealtad de inmediato. Sin embargo, nada de ello garantizaba en absoluto que esta sucesión pudiese ser exitosa y duradera, sobre todo dependiendo de cuántos años más de vida le quedasen al propio Hideyoshi y, por tanto, de qué edad tuviese Hideyori al quedarse solo. Pese a este riesgo, el Taikō pudo seguramente considerar que haber dejado con vida a su sobrino dejaría tras su propia muerte un clan dividido y débil, y que es probable que Hidetsugu hubiera acabado con Hideyori —a saber de qué truculenta forma, además— para eliminar la posibilidad de ser apartado del poder por él o por sus seguidores. La ejecución de Hidetsugu, por tanto, no solo puede no obedecer a un capricho o a una locura, sino que resulta que es la decisión más lógica que pudo adoptar Hideyoshi dadas las circunstancias.

La muerte de Hideyoshi

Toyotomi Hideyoshi murió el 18 de septiembre de 1598 por causas naturales. Se desconoce exactamente la enfermedad que padecía, pese a barajarse algunas opciones, como

[93] Fróis 1595, en *Transcripts...* (1605), pp. 50-51. Dos copias de la versión original, en portugués y en no muy buen estado de conservación, están en ARSI, Jap.-Sin. 54, ff. 16-31 y ff. 32-48, pero se ha optado por esta traducción inglesa casi contemporánea por ser mucho más legible.

[94] De Jesús. *A Luis Pérez Dasmariñas, 13/11/1595*, en AGI, Patronato 25 R58, f. 13.

el cáncer de colon, la sífilis o la disentería. En sus últimos días, su principal preocupación fue, de nuevo, su sucesión, algo comprensible si tenemos en cuenta que en ese momento su hijo y heredero, Hideyori, acababa de cumplir cinco años. El Taikō sabía muy bien que hasta que su hijo tuviese edad para gobernar debían pasar unos años muy peligrosos para los que solo podría confiar en la fidelidad de sus principales vasallos. Por ello, los convocó para que volviesen a jurar lealtad a Hideyori, algo que ya había hecho al nombrarlo sucesor en 1595, y que, además, había vuelto hacer solo un año más tarde.[95] Sin duda, el hecho de que en tres años hubiese pedido tres veces este juramento demuestra que Hideyoshi no estaba demasiado convencido de su solidez, sobre todo si —como se ha dicho al hablar de Sen no Rikyū— ya habían aparecido facciones entre sus principales vasallos.

Algunos de estos generales de confianza, los que formaban uno de sus gabinetes de consejeros —se verá en la siguiente sección—, fueron nombrados regentes de Hideyori, con la misión de gobernar en su nombre hasta su mayoría de edad. La situación recuerda, sin duda, lo sucedido en la reunión del clan Oda tras la muerte de Nobunaga, cuando se acordó que el líder del clan sería el pequeño Sanbōshi, y que tanto dos de sus tíos como Hideyoshi serían sus regentes, algo que duró solo unos meses, porque, en la práctica, el propio Hideyoshi se hizo con el control del clan y del gobierno. Quizá la intranquilidad del Taikō surgía precisamente de la sospecha de que alguno de sus vasallos pudiese comportarse de la misma forma en que lo había hecho él unos años antes. Y así fue, como se verá más adelante.

Política interior

Toyotomi Hideyoshi tuvo como el principal de sus objetivos, una vez unificado bajo su control, y como él mismo decía, «to pacify the country for the next fifty years»,[96] por lo que su gobierno buscó siempre conseguir una situación de estabilidad, en contraste con el anterior siglo de luchas constantes. Así, en muchas de las medidas adoptadas, vemos un carácter conservador que parecía más enfocado a una vuelta a la supuesta normalidad anterior al periodo Sengoku que a dirigirse hacia un nuevo paradigma. Muchas de estas políticas encaminadas a mantener la estabilidad resultarían, además, muy exitosas, pues conseguirían mantener a Japón pacificado y bajo control del gobierno durante cerca de tres siglos, aunque no fuese bajo el control de su gobierno, sino del que le sucedería, ya que buena parte de los cimientos sobre los que se construyó y asentó el *shōgunato* Tokugawa fueron creados en realidad por Hideyoshi. De la misma forma, muchas de las medidas adoptadas por él no fueron, a su vez, una invención del propio Taikō, sino que ya se venían practicando antes, tanto en algunas de las provincias bajo el control de Nobunaga cuando él era un general del clan como incluso anteriormente. La novedad vino, pues, sobre todo, por el hecho de que, desde hacía mucho tiempo, Japón no se encontraba bajo un gobierno

[95] Boscaro 1975, p. 77.
[96] Toyotomi 1583, en *101 Letters...* (1975), p. 11.

único y fuerte, por lo que estas políticas pudieron aplicarse de una forma mucho más organizada, mientras que cuando habían sido llevadas a cabo por algunos *daimyō* de forma individual en una o dos provincias no habían sido más que intentos erráticos y poco sistemáticos.

El gobierno de Hideyoshi era una mezcla, por un lado, de absolutismo, en cuanto a que tan solo él establecía las políticas generales, que eran, además, de cumplimiento obligatorio, y, por otro, de federación, compuesta por unos trescientos *daimyō* de todo el país[97] que gozaban de una amplia autonomía dentro de sus dominios, siempre que esta no chocase con las políticas dictadas por el Taikō, que, además, ellos debían implementar en sus territorios. Pero no hay que entender el papel de estos señores como una especie de gobernadores al estilo de los *shugo* de periodos pasados, pues no gobernaban allí en nombre de Hideyoshi, sino que lo hacían de un modo autónomo con el permiso de Hideyoshi, quien tampoco les enviaba a ningún representante para supervisarlos.[98] Por otro lado, no tenían sus territorios en propiedad, pues quedaba siempre claro que estos solo pertenecían al gobierno central, y que Hideyoshi podía en cualquier momento transferir a cualquier *daimyō* a otra provincia, algo que ya había empezado a hacer incluso antes de tener el país completamente unificado. Pero una vez allí —y en absoluto contraste con la forma de gobernar de Oda Nobunaga—, estos señores contaban con libertad para gobernar casi a su antojo, pues las políticas sobre las que no tenían competencias eran muy pocas, y en la mayoría de ocasiones, además, bastante beneficiosas para ellos. De esta forma, Hideyoshi daba pocos motivos a todos estos líderes regionales para pensar en rebelarse en su contra, porque podríamos decir que todos tenían bastante claro que se vivía mucho mejor bajo Hideyoshi que oponiéndose a él, incluso aquellos que habían sido sus enemigos en el pasado, que ascendían a nada menos que casi un tercio del total de *daimyō* del país.[99] Sin embargo, para reforzar aún más esta lealtad, un decreto establecía la obligación de estos señores de enviar a su mujer e hijos pequeños a residir en Kioto, donde, pese a vivir con comodidad la placentera y ociosa vida de la capital, obviamente no dejaban de ser rehenes que, en caso de rebelión de algún señor en su provincia, podían ser ejecutados con toda facilidad —una práctica que tanto él como muchos otros ya habían realizado en tiempos de guerra, por otro lado—. Así, por una mezcla de conveniencia y de coacción, todos estos *daimyō* no solo aceptaron tener a Hideyoshi como superior, sino que incluso le rindieron pleitesía. Y si de esta manera no se enfrentaban a él, tampoco tenían permitido enfrentarse entre ellos, pues otra ley del Taikō prohibía de manera terminante a los diferentes señores utilizar la fuerza para resolver cualquier disputa territorial o de otro tipo entre ellos, quedando siempre sujetos, en estos casos, a lo que dictasen los oficiales judiciales correspondientes nombrados por el gobierno central.[100]

Una buena muestra de esta descentralización del gobierno de Hideyoshi la tenemos en la creación de dos importantes gabinetes o consejos: el primero, conocido como

---

[97] Farris 2009, p. 192.
[98] Berry 1982, pp. 125, 136.
[99] Farris 2009, p. 192.
[100] Ike 2010, p. 65.

Consejo o Gabinete de los Cinco Magistrados, se creó en 1585 y estaba formado por cinco *daimyō* —Asano Nagamasa (1546-1611), Ishida Mitsunari, Maeda Gen'i (1539-1602), Mashita Nagamori (1545-1615) y Natsuka Masaie (1562-1600)—, todos ellos antiguos vasallos ya en tiempos de Oda Nobunaga, que debían encargarse de gobernar Gokinai y de aconsejar al Taikō en todo tipo de temas; el segundo, conocido como Consejo de los Cinco Regentes,[101] de carácter superior, fue creado en 1595 y estaba constituido por seis[102] poderosos *daimyō* —Kobayakawa Takakage (1533-1597), Maeda Toshiie, Mōri Terumoto (1553-1625), Tokugawa Ieyasu, Uesugi Kagekatsu y Ukita Hideie—, curiosamente todos ellos no pertenecientes al clan Oda y, por tanto, antiguos enemigos de Hideyoshi, con la salvedad, hasta cierto punto, de Maeda y Tokugawa.[103] Pasó a encargarse de gran parte de los asuntos de gobierno en un momento en que el Taikō prefirió dejar de controlar él en persona la mayoría de temas políticos. De hecho, en ese mismo año 1595, este consejo redactó incluso un documento que constaba de catorce artículos y que podría considerarse lo más parecido a una constitución del gobierno Toyotomi, aunque no cubría muchos aspectos importantes —ya legislados por Hideyoshi mediante decretos y edictos— y, en cambio, legislaba sobre otros mucho más triviales, como quién tenía derecho a desplazarse en palanquín y quién no, o cuánto alcohol podía consumirse.[104]

En lo referente a la capital, Hideyoshi se encargó de sanear las finanzas tanto de la corte en general como de la Familia Imperial en particular, para quien reconstruyó palacios ya existentes y edificó otros nuevos. Sin embargo, se aseguró de que los cortesanos —los que ya estaban allí antes de que él introdujese a sus vasallos en la corte— permaneciesen siempre alejados de cualquier tipo de poder o toma de decisiones políticas y de que la Familia Imperial no volviese a vivir en la opulencia como en algunas épocas pasadas.

Entre las políticas que ya venía haciendo en sus provincias antes de concluir la unificación, nos encontramos con la de ordenar la destrucción de una enorme cantidad de fortalezas militares, que en la nueva situación resultaban innecesarias y que podrían, además, servir en un futuro para potenciales revueltas en su contra. Ya en 1583, en una carta a la más joven de sus concubinas, le explicaba: «I have given orders that when all this has been done, Osaka should be taken, my troops installed there, and castles in the various provinces destroyed, in order to prevent violence in the future».[105] Los castillos que permanecieron en pie fueron reconvertidos en residencias lujosas para sus *daimyō* y fueron desarrollándose como núcleos en torno a los que crecieron el comercio y las ciudades.

---

101 Se los conoce como regentes porque tras la muerte de Hideyoshi actuaron como tales para con su heredero.

102 Pese a ser seis, ha pasado a la historia como un consejo de cinco regentes, porque para el momento en el que actuaron como regentes, uno de ellos, Kobayakawa, ya había fallecido.

103 Maeda Toshiie era vasallo de Nobunaga y Tokugawa Ieyasu era uno de sus principales aliados, pero ambos se enfrentaron a Hideyoshi en algún momento tras la muerte de Nobunaga en las luchas que se dieron por el liderazgo del clan.

104 Una traducción de este documento se incluye, por ejemplo, en Berry 1982, pp. 144-145.

105 Toyotomi 1583, en *101 Letters...* (1975), p. 11.

En 1588, Hideyoshi publicó un importante edicto mediante el cual se prohibía a la población civil poseer armas —«*katana*, *wakizashi*,[106] arcos, lanzas, arcabuces o cualquier otra clase de arma»—,[107] medida que fue meticulosamente implementada por cada señor en sus territorios. Esta ley estaba enfocada sobre todo a un objetivo parecido a la de la destrucción de los castillos, es decir, contribuir a la estabilidad política y social evitando potenciales rebeliones, pero, en este caso, no por parte de señores samuráis, sino del pueblo llano, por lo que fue muy bien acogida, a su vez, por los *daimyō*, a quienes también protegía. Por otro lado, no se produjo una resistencia significativa del pueblo, al que requisaron más de diez mil armas de todo tipo,[108] que según el edicto «se usarán como partes metálicas del gran buda que se está construyendo en el templo Hōkō-ji, y así, los campesinos conseguirán la salvación en el otro mundo».[109] De nuevo, ya se habían desarrollado antes políticas en el mismo sentido, como, por ejemplo, las de Shibata Katsuie en 1576 en su provincia, Echizen, siguiendo una orden directa de Nobunaga al respecto.[110]

Aunque el objetivo principal de este edicto fue, en efecto, evitar rebeliones campesinas, contribuyó también a la visibilización de otra importantísima medida ordenada por Hideyoshi pocos años más tarde, en 1591 y 1592, cuando mediante dos nuevos edictos definió, primero, las distintas clases sociales y prohibió, después, la movilidad entre ellas.[111] Desde ese momento, pues, los campesinos y los samuráis pasaron a pertenecer de manera oficial a dos clases sociales distintas y, además, estancas, por lo que ya no sería posible pasar de uno de estos dos grupos al otro, pues quien naciese hijo de un campesino no podría ser nunca otra cosa y quien naciese hijo de un samurái no podría nunca dejar de serlo. Como es evidente, a nadie se le escapará la ironía de que esta ley fuese promulgada precisamente por el hijo de un campesino que, gracias a la movilidad social de su época, había llegado a ser el más grande de todos los samuráis. La población rural —gracias también a otra medida política de la que se hablará a continuación— fue desde entonces libre para dedicarse a cultivar sus tierras con tranquilidad sin ser llamada a filas, y los samuráis fueron enviados a vivir a las nuevas ciudades que crecían en torno a los castillos, donde se encargarían de tareas militares, policiales, administrativas y gubernamentales. Así, a causa de la ley que prohibía a la población civil la tenencia de armas, llevar dos espadas sujetas al cinturón pasó a ser un privilegio de la clase samurái que, por tanto, se convirtió, además, en un símbolo visible de estatus. Esta política de Hideyoshi, que fue mantenida más tarde por los Tokugawa y abolida por el gobierno Meiji ya en la década de 1870, tuvo durante todo este tiempo enormes consecuencias y repercusiones en todos los niveles de la sociedad japonesa.

La más importante, sin embargo, de las políticas emprendidas por Hideyoshi a nivel nacional —que, a su vez, le permitió elaborar e implantar otras muchas más tarde,

---

106 Sables tradicionales japoneses, de hoja ligeramente curva y un solo filo, normalmente utilizados en pareja con una *katana* (60-75 cm) y un *wakizashi* (30-60 cm).

107 Toyotomi 1588, en 1955, p. 38. Traducción propia del japonés.

108 Farris 2009, p. 193.

109 Toyotomi 1588, en 1955, p. 38. Traducción propia del japonés.

110 Elison 1973, p. 123.

111 El edicto de 1591 está recogido y traducido al inglés en de Bary *et al.* 2001, pp. 462-463.

como las anteriores— fue casi con seguridad la de llevar a cabo un completo y sistemático censo de tierras y de población,[112] algo que, de nuevo, tanto algunos *daimyō* en sus provincias como el propio Nobunaga habían ya hecho o empezado a hacer antes, pero que no se pudo realizar a escala nacional hasta la unificación del país. Este censo se elaboró de forma concienzuda provincia por provincia y a tres niveles: medición de las tierras de cultivo, tasación de su calidad —con lo que se obtenía su productividad media y, por tanto, su capacidad de pagar impuestos— y clarificación de su propiedad.[113] Los feudos dejaron entonces de medirse por su tamaño y empezaron a ser medidos en función de su productividad media, calculada en un número determinado de *koku*, que era, a su vez, la forma en que se recaudaban los impuestos.[114] El *koku* era una unidad de medida de arroz, equivalente a la cantidad supuestamente consumida por una persona durante un año —en el Japón de la época—, es decir, alrededor de unos 150 kilos. Así, cuando a un *daimyō* se le otorgaba un feudo, lo importante era si este era de veinte mil o de treinta mil *koku*, por ejemplo, y ese señor sabía que en función de esa cifra podría disponer de cierta cantidad de recursos para él, y a su vez, pagar a sus vasallos, construirse un palacio, llevar a cabo obras en sus dominios o cualquier otro tipo de gasto. Al mismo tiempo, estas tierras de cultivo dejaron de pertenecer a la clase samurái para pertenecer a los campesinos, que aparecían en los censos como sus propietarios, aunque los *daimyō* mantuvieran el derecho a cobrar los impuestos de estas,[115] que es de donde salía, como es obvio, tanto su riqueza como la de todo el sistema en sí. Hideyoshi, a su vez, cobraba a los señores un porcentaje de la productividad de las tierras de sus feudos, pero este acostumbraba a ser muy reducido, de en torno al 2%,[116] y, además, en última instancia, se reservaba el derecho exclusivo de decidir sobre la propiedad de cualquier tierra en caso necesario.

En resumen, Hideyoshi creó una nueva sociedad a partir, sobre todo, de políticas ya existentes en el pasado, pero que solo él pudo llevar a cabo a nivel nacional, y que condujeron a Japón a una situación de paz y estabilidad que no había conocido en más de un siglo. Los recursos de todo el país se censaron y contabilizaron, los habitantes fueron de un modo inequívoco separados en diferentes clases sociales cerradas a cualquier salida o entrada, y se dejó muy claro a qué se debía dedicar cada cual —algo acorde con las corrientes neoconfucianas de la época—. Los gobiernos regionales funcionaban de un modo autónomo, pero siguiendo siempre unas directrices generales del gobierno central, los primeros sin tener que preocuparse por rebeliones de su población o por ataques de un territorio vecino, y el segundo con la misma tranquilidad respecto a alzamientos por parte de cualquier señor regional. Este mismo modelo, con pequeñas modificaciones realizadas a lo largo del tiempo, duró casi trescientos años desde entonces, puesto que el *shōgunato* Tokugawa claramente asentó gran parte de su sistema de gobierno en los cimientos forjados por el Taikō.

[112] Son conocidos habitualmente como *Taikō kenchi*, «los censos del Taikō».
[113] Hall 1981, p. 17.
[114] Wakita 1975, p. 300.
[115] Asao 1991, p. 53.
[116] Berry 1982, p. 123.

Política exterior

Uno de los ámbitos que Hideyoshi no delegó en otros *daimyō*, consejos o gabinetes fue el de la política exterior, del que se reservó el monopolio personal, promoviendo unas políticas enfocadas tanto a la expansión de su poder como a reanudar o potenciar el comercio con otros países y mantenerlo bajo el control exclusivo de su gobierno. Una de las primeras medidas, en este último sentido, fue la publicación de un edicto en 1588[117] —exactamente el mismo día que el que estableció la prohibición a los civiles de tener armas— en el que se prohibía y castigaba la piratería, un objetivo que resultó exitoso tanto por la implementación de este edicto como, sobre todo, por el control directo sobre la isla de Kyūshū, y, en especial, sobre su zona norte, que era la base de la mayoría de grupos de piratas que operaban desde Japón, al situar allí a algunos *daimyō* de plena confianza de Hideyoshi.

El objetivo final de toda la política exterior del gobierno Toyotomi era tan claro como ambicioso: subvertir el sistema regional sinocéntrico situando a Japón en el centro. Es evidente que la propia China no adoptaría nunca de manera voluntaria un papel subordinado en la región, por lo que, en su caso, resultaría imprescindible una conquista militar. Al resto de actores —el reino de las Ryūkyū, Taiwán y Corea, por el lado asiático, más los portugueses de Japón, Macao e India y los castellanos de Filipinas, por el lado europeo— sería preferible ganarlos por la vía diplomática, primero, para que, más tarde, contribuyesen en la conquista de China. Con ellos, el Taikō siguió una estrategia muy parecida a la que había llevado ya a cabo con los distintos territorios japoneses que no estaban aún bajo su control, pues les envió cartas abiertamente amistosas ofreciéndoles ponerse, en mayor o menor medida, bajo su autoridad, acompañando, por otro lado, este mensaje de veladas amenazas en caso de ser rechazada su petición, con lo que esta pasaba a parecer más bien una orden. El resultado de estos movimientos diplomáticos fue diverso, aunque solo en uno de todos estos casos se llegaron a materializar las amenazas de una agresión militar; en el resto, la nota predominante fue la de la confusión, pues ningún otro país optó por someterse a Hideyoshi, pero él creyó que, en efecto, había sido así. Dejando para los siguientes capítulos los contactos con los europeos de la región, cabe centrarse ahora en los que tuvo con los países de Asia Oriental, primero con las Ryūkyū y Taiwán, y, después —más en profundidad—, con Corea y China, en el citado caso en el que las amenazas del Taikō llegaron a hacerse realidad.

Campaña diplomática

Los movimientos diplomáticos internacionales de Hideyoshi empezaron aún antes de haberse hecho con el control de todo Japón, en concreto, tras la conquista de Kyūshū en 1587, lo que es lógico, puesto que esta isla es la más cercana al resto de países de la región y la que había canalizado hasta entonces los contactos japoneses con ellos. Uno

[117] Recogido en Kuno 1937, pp. 296-297.

de los movimientos que se inició ese año fue hacia el reino de las islas Ryūkyū, para lo cual el Taikō aprovechó su reciente victoria sobre el clan Shimazu de Satsuma, quien, históricamente, había monopolizado el contacto con este archipiélago. Hideyoshi creía que el rey de las Ryūkyū, Shō Nei (1564-1620), era vasallo de los Shimazu,[118] por lo que les ordenó que le hiciesen saber que desde ese momento sería su vasallo, puesto que él había unificado Japón y, dentro de poco, tendría sometidos también a China, Corea y a los *nanban*.[119] En realidad, aunque en el pasado había enviado tributos a Satsuma para evitar un ataque desde allí, el reino de las Ryūkyū era tributario de China, por lo que no tenía ninguna intención de someterse a Japón, y menos aún de colaborar en su guerra contra China. Sin embargo, decidieron volver a evitar un enfrentamiento con los japoneses enviando una felicitación a Hideyoshi por sus victorias militares junto con los protocolarios y acostumbrados regalos, y, en 1589, un bonzo budista de Naha, en la isla de Okinawa, que representaba a Shō Nei, fue incluso recibido en audiencia por el propio Taikō,[120] a quien entregó una carta del rey:

> According to our understanding, more than sixty provinces having been completely subjugated, all the people in Japan now pay due reverence to you and pledge their loyalty to the throne. [...] Our small and humble island kingdom, because of its great distance and because of lack of funds, has not rendered due reverence to you. However, now, in compliance with the instructions that our great lord, Shimazu Yoshihisa, has sent us by his envoy [...] we have caused Joten Ryotoan-Osho[121] to proceed to your country, carrying with him a humble gift.[122]

En realidad, no se prometió ningún tipo de vasallaje, pero Hideyoshi pensó que sí, tal y como afirmaba en algunas cartas enviadas más tarde —se verá en próximos capítulos—. Este doble juego, por otro lado, podía ser peligroso si China también pensaba que habían pasado a ser vasallos de Japón, y quizá por ello, las autoridades de las Ryūkyū decidieron avisar a los Ming de los planes japoneses para invadir China. Desconocedor de ello, y en la supuesta condición de señor de las Ryūkyū, cuando empezó el enfrentamiento con Corea, el Taikō exigió a Shō Nei el envío de un ejército para contribuir en la campaña. Este pidió ayuda entonces a los Ming, pero al no recibirla, se vio obligado a negociar con Hideyoshi —ante la imposibilidad de aportar un ejército del que apenas disponía— el envío anual de oro, plata y distintos productos. Con la muerte de Hideyoshi y el final de la guerra, el reino de las Ryūkyū se vio liberado de este compromiso con el gobierno japonés, aunque solo ocho años más tarde, el *shōgunato* Tokugawa ordenaría a los Shimazu la conquista del archipiélago,

---

[118] Kitajima 2015, p.73.

[119] Literalmente, «bárbaros del sur». Este término era usado en China —pronunciado «*nanman*»— para referirse a los distintos pueblos del sudeste asiático, lugar desde el que llegaron a costas chinas los portugueses. En Japón se aplicó a todo lo relacionado con los portugueses, primero, y con los castellanos, los holandeses y los ingleses, sucesivamente.

[120] Kerr 1953, p. 68.

[121] El nombre del bonzo enviado por el rey Shō Nei.

[122] Shō. *A Toyotomi Hideyoshi, 17-5-1589*, en 1937, pp. 305-306.

convirtiéndolo desde entonces en vasallo de Japón[123] —y, siglos más tarde, en una prefectura más del país.

En el caso de la isla de Taiwán, el único contacto japonés hasta entonces había sido a través de los *wakō*, y no se conoce ningún intento de establecer relaciones diplomáticas con Japón por ninguna de las dos partes hasta que lo hiciera Hideyoshi a finales de 1593, con una carta que vale la pena reproducir entera:

> The sun is the source of power and energy. All things upon which the sun shines, including the land and the water, the mountains and the rivers, trees and plants, birds and insects, enjoy its blessings. When my mother conceived me, she was given a miraculous omen with respect to the sun, and on the very night that I was born the room was suddenly aglow with sunlight, thus changing night to day. All persons present were astounded. Physiognomists gathered and debated upon this wonderful happening. They finally divined that the child whose birth was attended by these miracles was destined to become a man of unusual attainments. His benevolent virtues would shine brilliantly in every land within the four seas. His dignity and authority would extend in all directions. This prediction is fulfilled in me. Within less than ten years, I have conquered and overcome all people of the unruly classes, thus unifying and pacifying the whole of the Nation Within the Sea [Japón]. Even distant nations in the outside world have learned to admire our benevolent rule and to express their urgent desire to become our dependencies. Envoys have sailed from their respective countries and have rivaled each other in speed, hoping to be first in making obeisance to our throne.
>
> However, Korea, a land that was long our tributary state, has failed to live up to her pledge of loyalty. At the very time that our troops started out to conquer Tai-Min[124], Korea rebelled. I therefore sent a punitive expedition under the command of prominent military leaders. Having lost all hope, the Korean king abandoned his national capital, setting fire to it and reducing it to ashes. Upon hearing of the national crisis in Korea, Tai-Min sent several hundreds of thousands of troops with the hope of saving that kingdom. In spite of the fact that those Chinese armies engaged in a number of desperate battles with our troops, they always suffered defeat. Tai-Min therefore sent an envoy to sue for peace. We thereupon built a number of fortresses in Keishodo[125] in Korea, and ordered our troops to cease fighting and gather in these fortresses, there to remain until the sincerity of the peace proposal of Tai-Min might be ascertained.
>
> The Philippines and Liu Chiu [Ryūkyū] have sent tribute-bearing envoys to our country, thus showing due reverence. These nations have learned to establish relations with us by utilizing both water and land facilities. Your country, however, has not yet sent any envoy to our military headquarters. This lack of loyalty will certainly bring the curse of Heaven upon you. Because of geographical disadvantage, however, your country has not been kept informed of conditions in the outside world, and has therefore unintentionally disregarded our authority. We hereby send Harada[126] as our envoy, bearing this letter. He will soon sail to your country. If you should fail to pay due reverence to us

---

[123] Toby 1991, pp. 45-46.

[124] A veces aparece como Tai-Min Koku, literalmente, «el país de los grandes Ming», o sea, China.

[125] Gyeongsang, una de las provincias coreanas de la época.

[126] Se hablará de él con mayor detalle en el quinto capítulo.

> after having received our instructions, we shall immediately instruct our military leaders to invade your country and to inflict severe punishment. We wish to remind you that it is the sun that makes all things in the universe to grow, and it is the sun that makes all things to dry up and perish. We leave the entire matter to your conscientious consideration.[127]

La trascendencia histórica de esta carta es completamente nula, puesto que al llegar a la isla, el enviado de Hideyoshi se encontró con que no existía allí en realidad ningún gobierno central a quien entregársela, por lo que regresó a Japón con las manos vacías. El Taikō, por su parte, ya había perdido para entonces el interés por los asuntos políticos —como ya se ha comentado—, y el tema de Taiwán cayó en el olvido.

Sin embargo, el contenido de la carta sí es muy interesante y merece un análisis. La misiva empezaba explicando la fantasía comentada al principio de este mismo capítulo, según la cual Hideyoshi estaba predestinado a ser un gran gobernante sobre los cuatro mares. Como es obvio, aún dando por bueno que hubiese ocurrido cualquier evento extraño durante la gestación o el nacimiento del Taikō, parece muy poco probable que hubiera tenido lugar una reunión de sabios para dilucidar el misterio, pues no hablamos del hijo de un rey, un noble o un gran señor militar, sino del hijo de un campesino. En cualquier caso, este tipo de fantasías forma parte de una tradición muy popular en toda Asia Oriental, atribuidas por lo general a grandes gobernantes y, en especial, a fundadores de dinastías chinas como el de la Han y el de la Sui,[128] por lo que es bastante probable que Hideyoshi la hiciese suya con la intención de legitimar su papel como siguiente gobernante de China —según sus planes—. A continuación, anunciaba que había conseguido conquistar todo Japón en menos de diez años, lo que, por un lado, es cierto, puesto que se hizo con el poder del clan Oda en torno a 1584 y acabó de conquistar el país en 1590, pero, por otro, no lo es si tenemos en cuenta los años que le llevó a Nobunaga conquistar su parte.

Pasaba entonces a narrar cómo otros países se habían mostrado deseosos —incluso compitiendo entre sí— de convertirse en sus vasallos, comentando los diferentes casos. De Corea nos decía que, pese a ser también sus vasallos, se habían alzado en rebeldía cuando Japón empezó su ataque a China, por lo que se había visto obligado a castigarlos. De China, a su vez, decía que había acudido al rescate de Corea, pero que tras sufrir numerosas derrotas contra el ejército japonés, le habían enviado emisarios para negociar la paz. En el momento de enviar esta carta a Taiwán, efectivamente, esta era la situación de la guerra contra Corea y China, pero la forma en que la veía Hideyoshi era bastante subjetiva y condicionada por lo que le habían hecho creer; sin embargo, este asunto se analizará más adelante. Tras los problemáticos casos de Corea y China, decía, a continuación, que, por el contrario, tanto las Filipinas como el reino de las Ryūkyū se habían sometido de manera voluntaria a su autoridad, enviándole embajadas tributarias. El caso de Filipinas se verá con mucho más detalle en el quinto capítulo, pero se puede ya adelantar que, en 1593, la percepción de Hideyoshi respec-

---

127 Toyotomi. *A las autoridades de la isla de Taiwán, 5-11-1593*, en 1937, pp. 311-312.
128 Kitajima 2015, pp. 74-75.

to a este tema era tal y como describía en esta carta, por lo que no estaba mintiendo. Por último, en el caso de las Ryūkyū, tal y como se acaba de ver, jugaron un doble juego para evitar una invasión japonesa, de modo que en realidad el Taikō creía que eran, efectivamente, un reino vasallo.

Descrita esta situación, la carta terminaba recriminando a Taiwán que aún no hubiera enviado ninguna embajada a Japón, pero que quizá ello se debía a que, por su localización, aún no era conocedor de la unificación del país y que, por tanto, era él quien le enviaba a un emisario para informarle. La misiva terminaba con una amenaza clara, volviendo a utilizar la imagen del poderoso sol, en caso de que Taiwán no accediese a someterse a su autoridad.

Ha quedado claro en esta sección que, para Hideyoshi, la campaña diplomática para hacerse con el resto de países de la región que orbitaban en torno a China había sido todo un éxito, con la excepción de Corea, que lejos de colaborar, se había rebelado contra Japón —según Hideyoshi—, por lo que, en su caso, debía utilizarse la fuerza.

Campaña militar, la invasión de Corea

Una vez unificado Japón, Hideyoshi decidió que el paso siguiente en su proyecto de conquista consistiría en lanzarse a una de las mayores ambiciones que un gobernante japonés podría pensar jamás: la conquista de China. Un gobierno cortesano jamás habría concebido ni siquiera esa idea, pues se habría movido dentro de parámetros confucianistas respetando el orden sinocéntrico de la región. Es por ello por lo que los conflictos armados entre países de Asia Oriental son tan escasos,[129] y la anterior vez en que Japón había enviado ejércitos al continente había sido nada menos que en el año 633, cuando el reino de Yamato intervino militarmente en favor del reino coreano de Paekche en una guerra contra otros reinos.[130] Pero Hideyoshi era un guerrero y se movía dentro de una cosmovisión distinta, y, con toda probabilidad, si los anteriores gobiernos samuráis —el Kamakura y el Ashikaga— hubieran sido tan poderosos como el suyo, en sus épocas se hubiesen producido otros intentos de expansión en el continente o archipiélagos vecinos.

Más allá de este marco general, no se sabe con exactitud qué motivos concretos podía tener Hideyoshi para pretender conquistar China y cambiar así todo el paradigma regional; sin embargo, una de las explicaciones más plausibles es la de que, para mantener la estabilidad del sistema creado en Japón, se requería seguir con la misma política expansionista, llevándola necesariamente del ámbito nacional al internacional. Hideyoshi había unificado Japón sobre todo a base de pactar con sus adversarios, de forma que tras cada victoria había habido poco o incluso ningún botín que repartir entre los que ya eran sus vasallos en ese momento, y una vez terminado el proceso de conquista de todo el país, como es obvio, se acabó toda posibilidad de adquirir nuevos territorios. Se ha visto también que las políticas internas del gobierno del Taikō estaban en gran medida en-

---

[129] Lewis 2015, p. 258.
[130] Kang, D. 2010, p. 93.

focadas a mantener a los *daimyō* satisfechos con su situación, evitándoles rebeliones desde abajo e imposibilitando, en la medida de lo posible, que fuesen atacados, a su vez, por otros señores vecinos, pero la estabilidad del sistema corría, pese a ello, un riesgo considerable al depender en todo momento de la voluntad de mantener una actitud pacífica por parte de un gran número de líderes militares que habían pasado toda su vida dedicados única y exclusivamente a la guerra. Y la principal necesidad de Hideyoshi en ese momento consistía en que la situación de calma de Japón permaneciese estable por lo menos durante el tiempo mínimo imprescindible para asegurar la solidez de su complicada sucesión. De esta forma, parece bastante lógico optar por seguir haciendo aquello que tanto el propio Taikō como todos sus vasallos mejor sabían hacer.

Otro posible motivo podría ser presionar de esa forma a los Ming para reabrir el comercio entre ambos países, algo que, de paso, permitiría a Hideyoshi acabar con el monopolio portugués, su margen de beneficios como intermediarios del comercio China-Japón y la influencia de los misioneros en todo el proceso. Esta posibilidad encajaría con el edicto promulgado en 1588 para acabar con la piratería, puesto que este fenómeno fue uno de los principales motivos por los que los Ming habían dado por concluidas las relaciones diplomáticas y comerciales entre los dos países. Pero, por otro lado, Hideyoshi tenía planes para China una vez hubiese sido conquistada y, más allá de documentos públicos que pudiesen formar parte de la estratagema para presionar a los Ming, estos planes aparecen en algunas cartas personales escritas por el Taikō a su familia. Ya en 1587, tras hacerse con Kyūshū, le explicaba a su mujer:

> I have sent fast ships in order to urge even Korea to pay homage to the Emperor of Japan, stating that, if it does not, I shall conquer it next year. I shall take even China in hand, and have control of it during my lifetime, since [China] has become disdainful [de Japón], the work will be the more exhausting.[131]

También en 1592, una vez empezado el conflicto, le explicaba a su sobrino, el *kanpaku* Hidetsugu, en otra carta, lo que pensaba hacer con China:

> Dentro de poco, todo Tai-Min Koku estará bajo nuestro gobierno. Se espera que Su Excelencia[132] se traslade entonces a China bajo el cargo oficial de *kanpaku* de esa gran nación. [...] En cuanto hayamos conquistado Corea, pediré a Su Alteza el Emperador que traspase la capital imperial de Kioto a Pekín, donde será coronado como el dirigente del gran imperio. [...] Después de la coronación de Su Alteza el Emperador en Pekín, él os nombrará *kanpaku* del nuevo imperio. Entonces Hashiba Hidetoshi[133] o Ukita Hideie será nombrado *kanpaku* del imperio de Japón. El trono imperial será seguramente para Su Alteza el Príncipe Hachijō.[134, 135].

131 Toyotomi 1587, en *101 Letters...* (1975), pp. 30-31.

132 Hideyoshi habla a su sobrino de esta forma tan ceremoniosa porque era el actual *kanpaku*, un cargo que, aunque solo nominalmente, era superior al que tenía él, *taikō*.

133 Otro sobrino, y además hijo adoptivo, de Hideyoshi, aunque más tarde fue adoptado por otro señor, pasando a llamarse Kobayakawa Hideaki (1577-1602).

134 Hachijō Toshihito (1579-1629), hermano del emperador Go-Yozei e hijo adoptivo de Hideyoshi.

135 Toyotomi 1592, en 1935, pp. 445-453. Traducción propia del japonés.

Así, vemos que no parece tener demasiado sentido que el objetivo de todo este proyecto fuese tan solo presionar a los Ming para conseguir que restableciesen el comercio con Japón, o, por lo menos, no que fuera el objetivo primigenio; un asunto distinto es que, una vez vista la imposibilidad de la conquista efectiva, se optase por conseguir esta posibilidad como una especie de premio de consolación —y de ahí el sobrenombre con que se conoce a este proyecto en Japón, *ryūtōdabi*, algo así como «cabeza de dragón y cola de serpiente», porque empezó con mucha fuerza pero se fue empequeñeciendo poco a poco. Pero si todo el interés de Hideyoshi se hubiese centrado en comerciar con China, habría sido mucho más sencillo y efectivo, además de acabar con la piratería, como hizo, aceptar el papel de país vasallo dentro del sistema tributario chino, como se ha visto que había hecho en el pasado el *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu.

Un posible tercer motivo —ya comentado— es el que nace sencillamente de un deseo egoísta y megalómano de dejar una huella aún más grande en la historia, motivo este alimentado por el propio Hideyoshi, quien repetía a menudo cosas como «y ahora quiero ir a la gran China a ganarla porque el cielo me lo tiene prometido»,[136] relacionándolo, en ocasiones, con la ya citada historia del rayo de sol y la profecía de su gran destino. Pudiera ser que algo de ello hubiera también, pero no parece plausible que fuese el principal motivo subyacente en un proyecto tan gigantesco, sobre todo por dos razones: primero, porque, como ya se ha dicho, había un motivo lógico y pragmático de mucho más peso, el primero que se ha comentado; y, segundo, porque no fue en absoluto una decisión tomada de forma precipitada, sino que era algo que Hideyoshi tenía en mente desde hacía mucho tiempo, tanto, que en realidad se trataba de un plan de Oda Nobunaga. Así aparece en algunos documentos jesuitas, como en una carta de Luís Fróis, donde narraba la muerte de Nobunaga en el incidente Honnō-ji y en la que, antes de llegar a ese momento, explicaba cuáles eran las intenciones inmediatas del líder de los Oda:

> Em breves dias acabaria de tomar todos os Reynos do Mori, e levarlhe a prezentar a cabeça, mas Nobunanga determinava de vir como veyo ao Meaco e dahi hir ate o Sacay determinando como acabasse de subjectar o Mori, & assi ficar senhor absoluto de todos os sesenta & seys reynos de Jappão de fazer prestes hua grande armada pera hir conquistar a China & a tomar a força darmas & deixar os Reynos repartidos entre seus filhos.[137]

Y el mismo Hideyoshi, ya en 1586, en una conversación con el también jesuita portugués Gaspar Coelho (1530-1590) —el sucesor de Francisco Cabral como viceprovincial por orden de Valignano— habló de este mismo proyecto, tal y como dejó constancia de nuevo Fróis, intérprete en esta entrevista, en una carta a Valignano, en la que decía:

> [Hideyoshi] determinava concertar as cousas de Iapão de modo que tomassen assento, & feito isto entregar o Reino a seu irmão Minodono [Toyotomi Hidenaga], & el le determinava passar a conquistar o reino da Corea, & os da China, & pera isso mandar

[136] Toyotomi. *Al gobernador de Filipinas, 1592*, en AGI, Filipinas 18B, R.2, N.12.

[137] Frois. *Al general jesuita, 5-11-1582*, en ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), f. 97v.

> cortar madeira, & della fazer duas mil embarcações, em as quaes passasse seu exercito [...] não pretendia mais que deixar nome de si, & cometer cousa que nenhum senhor de Iapão ategora intentou, & se lhe socedesse bem & os Chinas lhe viessem dar a obediencia, não queria outra cousa, nem avia de ficar la, nem tomarlhes suas terras, mais que sogeitalos a seu imperio.[138]

En esta misma conversación, Hideyoshi le ofreció a Coelho la evangelización por decreto de China y Corea a cambio de dos grandes barcos de guerra portugueses —el fragmento aparecerá en el siguiente capítulo—, algo que no llegó a producirse. Y aunque en la segunda de estas dos cartas de Fróis se hable de la conquista de Corea, en los planes de Hideyoshi, el papel que este país debía jugar en este proyecto de expansión continental era, primero, el de convertirse en vasallo de Japón sin necesidad de un enfrentamiento, y, a continuación, colaborar en el ataque a China formando parte de la vanguardia de la invasión. Para conseguir este objetivo, el Taikō ordenó establecer una serie de negociaciones con Corea, siguiendo, en realidad, el mismo modelo de las cartas diplomáticas que envió al resto de países con los que estableció contactos en estos mismos años.

Negociaciones con Corea

En 1587, tras la conquista de Kyūshū, los *daimyō* de las islas de Iki y Tsushima se convirtieron en vasallos de Hideyoshi, quien ordenó al segundo de ellos, del clan Sō, que visitase la corte de la dinastía Joseon para llevarles un mensaje. Se trata del mismo mensaje que le comentaba Hideyoshi a su mujer en la carta que ya se ha visto, en el que Taikō los informaba de que había conquistado todo Japón —lo que en ese momento aún no era cierto— y los conminaba a someterse a su autoridad y enviarle, como muestra de esta sumisión, una embajada tributaria. Hasta aquí, nada distinto a lo que había hecho antes con sus adversarios en Japón, como los Shimazu, los Chosokabe o los Hōjō, o con lugares como las Ryūkyū o Taiwán. Pero este mensaje no llegó a sus destinatarios tal y como lo había escrito el Taikō, ya que los Sō se encargaron de modificarlo antes de entregarlo, eliminando el carácter tributario de la embajada y sustituyéndolo por una de buena voluntad para felicitar a Hideyoshi por la unificación del país.[139] Y actuaron así porque ellos conocían mucho mejor la idiosincrasia de la corte coreana, completamente inmersa desde hacía siglos en el modelo sinocéntrico, por lo que, por un lado, China era una especie de padre al que no se puede ni se quiere traicionar y, por otro, Japón era un país inferior a ellos en la escala de sinización o —de forma equivalente— de civilización. Pero incluso con estos cambios, la corte coreana se sintió insultada y no envió ninguna embajada ni dio ninguna respuesta.

Hideyoshi, sin embargo, no se dio por vencido, y un año más tarde volvió a ordenar a los Sō el envío de otra embajada con otra carta, en la que se decía más o menos

[138] Fróis. *A Alessandro Valignano, 17-10-1586*, en 1598, p. 176v.
[139] Kang, E. 1997, p. 88.

lo mismo que en la anterior. Pese a que la corte coreana la encontró, como es evidente, igual de insultante, decidió, esta vez, enviar una embajada de buena voluntad para no enemistarse con Hideyoshi y, además, para aprovechar el viaje y recopilar información para evaluar si en realidad este nuevo gobernante japonés podía representar o no una amenaza para Corea. En la visita de los Sō a la corte, que esta vez fueron representados no por un enviado, sino por el propio *daimyō*, el joven Sō Yoshitoshi (1568-1615), se intercambiaron regalos como era costumbre, y se sabe que la corte coreana recibió unos arcabuces, los primeros en llegar a Corea.[140] Finalmente, la embajada de la corte Joseon partió en abril de 1590, para llegar a Kioto en agosto, pero sin ser recibida por Hideyoshi hasta diciembre, algo que, sin duda, no debió de ser del agrado de los oficiales coreanos, menos aún cuando la recepción con el Taikō no cumplió con ninguno de los protocolos acostumbrados en estos casos.

Al regresar a Corea informaron a la corte, además, de que Hideyoshi no solo no era rey de Japón —sabían que existía un emperador de Japón, pero lo despreciaban también por considerarse como tal, cuando para ellos el único emperador era el chino—, sino que este no era más que algo llamado *kanpaku*, un simple regente o consejero del supuesto emperador japonés. En la carta que Hideyoshi les había entregado a los embajadores para el rey coreano, además, les explicaba su intención de invadir China y les ordenaba implícitamente que participaran en esta invasión, y aunque los embajadores japoneses que habían viajado de vuelta con la expedición coreana intentaron suavizar el mensaje diciendo que el Taikō tan solo les pedía que le dejaran atravesar la península en su camino hacia China,[141] la corte coreana se sintió más insultada que nunca. Además, Hideyoshi añadía —y se cree que fue la primera vez— su famosa historia del rayo de sol durante su gestación. La carta es parecida a las que envió a otros lugares, como la que se ha visto en el caso de Taiwán:

> This empire is composed of more than sixty provinces, but for years the country was divided, the polity disturbed, civility abandoned, and the realm unresponsive to imperial rule. Unable to stifle my indignation at this, I subjugated the rebels [...] As far as foreign regions and distant islands, all is now in my grasp.
>
> As I privately consider the facts of my background, I recognize it to be that of a rustic and unrefined minor retainer. Nevertheless: as I was about to be conceived, my dear mother dreamt that the wheel of the sun had entered her womb. The diviner declared, "As far as the sun shines, so will the brilliance of his rule extend. When he reaches his prime, the Eight Directions will be enlightened through his benevolence and the Four Seas replete with the glory of his name. How could anyone doubt this!". As a result of this miracle, anyone who turned against me was automatically crushed. Whomever I fought, I never failed to win; wherever I attacked, I never failed to conquer. [...]
>
> [...] Disregarding the distance of the sea and mountain reaches that lie in between, I shall in one fell swoop invade Great Ming. I have in mind to introduce Japanese customs

---

140 Hawley 2005, p. 81.
141 Elisonas 1991 (a), p. 266.

> and values to the four hundred and more provinces of that country and bestow upon it the benefits of imperial rule and culture for the coming hundred million years.
>
> Your esteemed country has done well to make haste in attending on our court. [...] When the day comes for my invasion of Great Ming and I lead my troops to the staging area, that will be the time to make our neighborly relations flourish all the more. I have no other desire but to spread my fame throughout the Three Countries [Japón, China e India], this and no more.[142]

Puede verse que, por lo que se infiere de esta carta, el Taikō había quedado muy complacido con la idea de que Corea le había obedecido enviándole una embajada tributaria[143] sin que Sō ni ningún otro se atreviese a sacarlo de su error —es más, en parte, el malentendido vino porque los intermediarios japoneses hicieron pasar, en la medida de lo posible, la misión por una embajada tributaria para contentar a su señor—, por lo que, desde ese momento, Hideyoshi dio por sentado que Corea, como en teoría estaba haciendo el resto de países de la región y como habían hecho ya todos los territorios japoneses, estaba efectivamente bajo su autoridad. Así, cuando llegó una carta de la corte coreana en la que —esta vez sí— se dejaba todo el asunto muy claro, diciendo que el plan japonés de invadir China no tenía ningún sentido y que los coreanos nunca formarían parte de él porque China era la nación suprema y como un padre para Corea,[144] Hideyoshi se sintió traicionado por este cambio súbito de bando —desde su punto de vista— con el que los Joseon se estaban burlando de él. Así, en septiembre de 1591, Hideyoshi ordenó a todos los *daimyō* de Japón que empezaran a recaudar más impuestos para preparar tropas para la campaña de Corea y construir de la nada en solo seis meses un gran castillo en la ciudad de Nagoya,[145] elegida como base de operaciones para la invasión.

Por otro lado, los Ming se enteraron de los planes del Taikō gracias tanto al rey de las Ryūkyū —ya se ha visto— como a dos chinos que conocieron todo el proyecto mientras estaban en Japón. No puede decirse, por otro lado, que fuese el secreto mejor guardado del mundo, puesto que Hideyoshi se lo había ido contando en sus cartas a toda la región, pero lo que más extrañó a la corte china fue que no se hubiera enterado por boca de los coreanos, que habían sido los primeros en saberlo, y se suponía que eran sus más fieles vasallos. La realidad es que la corte de Joseon sí envió a un emisario a Pekín, pero como habían tardado tanto en decidir si era recomendable hacerlo o no, para cuando lo hicieron, a los Ming ya les había llegado la noticia por otros medios,[146] lo que levantó no pocas sospechas durante un tiempo acerca de la lealtad de Corea. Y no fue esto lo único que sumió a la corte coreana —dividida en dos facciones opuestas— en inacabables y enconados debates, sino que también se necesitó un

---

[142] Toyotomi. «A la corte de Corea, 3-12-1590», en *Sources*... (2001), pp. 466-467.

[143] Sajima 2015, p. 97.

[144] Carta citada en Hawley 2005, p. 88.

[145] No se trata de la que es hoy en día la cuarta ciudad más grande del país, en el centro de la isla de Honshū, sino de otra en la provincia de Hizen, la más cercana al continente, en Kyūshū.

[146] Kang, E. 1997, p. 92.

largo tiempo para decidir si se tomaba en serio la amenaza que suponía Hideyoshi, preparando las defensas del país, o no, para, finalmente, llegar a la conclusión de que no era necesario,[147] por no llegar a creerse que pudiera haber alguien que se enfrentase nada menos que al sistema sinocéntrico. Pero eso era justo lo que estaba haciendo el Taikō, intentar acabar con ese paradigma tradicional de la región. Así, en Corea, solo tomaron medidas defensivas algunos pocos señores de forma individual,[148] lo que no fue en absoluto suficiente para el problema que se les avecinaba.

Primera campaña militar

Las amenazas de Hideyoshi se materializaron el 23 de mayo de 1592, cuando la primera división de su enorme ejército desembarcó en la costa sur coreana, en el puerto de Busan. El total de las fuerzas japonesas movilizadas ascendía a 158.000 hombres divididos en nueve divisiones, cada una comandada por un general, más otros 27.000 que permanecerían apostados en Nagoya bajo la dirección del Taikō en persona, y otros 75.000 más que formarían la reserva, sin viajar a Corea de momento.[149] Los *daimyō* de Kyūshū fueron los que más tropas aportaron, sobre todo los cristianos, como Konishi Yukinaga (1558-1600), Arima Harunobu, Ōmura Yoshiaki (1568-1615) —hijo de Sumitada— y otros.

Una vez en Busan, Konishi —que lideraba esta primera división— reiteró a las autoridades de la ciudad la petición de paso en su camino hacia China, pero la respuesta coreana volvió a ser tajantemente negativa, por lo que los japoneses atacaron entonces la ciudad, que fue conquistada en el transcurso de un solo día. La superioridad japonesa resultó aplastante, sobre todo por el número de tropas utilizadas y por sus modernos arcabuces y el gran número de estos con que Hideyoshi había querido equipar a sus soldados,[150] lo que contrastaba con las escasas armas de fuego con las que contaban los coreanos, que eran, además, unas anticuadas pistolas de mano chinas. Como le escribía, hacia el final del conflicto, el joven comandante Asano Yoshinaga (1576-1613) a su padre:[151]

> Cuando envíes tropas de la provincia de Kai, haz que traigan tantos arcabuces como sea posible, porque es todo el equipo que se necesita aquí. Da orden estricta de que todos los hombres lleven arcabuz, también los samuráis.[152]

Por si todo esto no fuera suficiente, hay que tener en cuenta que Corea llevaba unos dos siglos viviendo en casi completa paz, por lo que su ejército, además de muy

---

[147] Kuno 1937, p. 146.
[148] Hawley 2005, p. 85.
[149] Turnbull 2002, p. 42.
[150] Brown 1948, p. 239.
[151] Asano Nagamasa, señor de parte de la provincia de Kai, cuñado de Hideyoshi y uno de los miembros del primero de sus dos gabinetes.
[152] Asano. *A Asano Nagamasa*, 1598, en 1935, p. 379. Traducción propia del japonés.

reducido,[153] estaba poco o nada habituado al combate real, mientras que en Japón había habido guerra casi de forma continuada durante medio milenio y, en especial, en los últimos cien años, por lo que sus samuráis estaban curtidos en mil batallas. En Busan, por otro lado, se puso ya de manifiesto algo que sería una constante a lo largo de toda la guerra: la gran ferocidad con la que luchaban los soldados japoneses, no perdonando ninguna vida e infligiendo un gran número de bajas.

Obviamente, aquí solo se hará un breve resumen del conflicto, por lo que no se entrará en detalles de batallas concretas. Basta por ahora con decir que el avance japonés en esta primera etapa de la guerra resultó imparable, tanto para la primera división, que iba abriendo el camino, como, más aún, para la segunda —liderada por Katō Kiyomasa (1562-1611) —, que llegó unos días más tarde y casi no fue encontrando oposición a su paso. El 10 de junio, apenas tres semanas desde que atracaran en Busan, llegaron a Seúl y lo encontraron desierto, pues la ciudad había sido abandonada el día antes y el rey había escapado hacia el norte. A partir de Seúl el avance fue comparativamente más lento. Konishi y Katō tomaron rutas separadas, pero mientras que el primero se hizo con Pionyang el 20 de julio, donde se había refugiado el rey coreano, hallando de nuevo la ciudad abandonada, el segundo, al viajar hacia el noreste, llegó incluso a hacer una pequeña incursión en suelo chino, atacando un castillo yurchen[154] con la ayuda de un pequeño ejército local coreano que se unió a los japoneses y, además, les entregaron a dos príncipes de Seúl que habían capturado. En este momento, se puede decir que toda Corea estaba controlada por los ejércitos de Hideyoshi, pero lo que resulta en especial interesante es que, a medida que se iban conquistando territorios, se iban aplicando en ellos las mismas políticas que se llevaban a cabo en Japón, es decir, se elaboraban censos de producción y de propiedad de las tierras con los que se recaudaban los correspondientes impuestos, y, además, se requisaba cualquier tipo de arma a la población. También, de la misma forma que en Japón, a quien rendía su territorio se le perdonaba la vida, tomando rehenes para asegurarse la cooperación, mientras que se acababa con quien opusiera resistencia.[155] Por su parte, Hideyoshi estaba convencido del éxito de su proyecto, y son numerosas las cartas personales en las que lo comenta, como en la última que le envió a su madre dos meses antes de que esta falleciera, y en un momento en que aún no había caído Seúl, en la que le decía:

> By now we have taken various castles in Korea and I have sent my men to besiege the capital there. I shall take even China around the 9th month, so I shall receive the costumes for the festival of the 9th month in the capital of China. [...] When I capture China, I'll send someone to you in order to welcome you there.[156]

Las cosas empezarían a cambiar a principios de 1593, cuando China decidió finalmente intervenir en el conflicto. Pero incluso antes de ese momento, otros dos factores habían empezado ya a debilitar la conquista japonesa desde dentro de la propia

---

[153] Kang, D. 2010, p. 93.

[154] El pueblo que no mucho después sería conocido como manchú.

[155] Elisonas 1991 (a), p. 275.

[156] Toyotomi, 1592, en *101 Letters...* (1975), pp. 45-46.

Corea. Por un lado, diversos grupos de civiles habían empezado a combatir a los samuráis a lo largo y ancho del territorio ya conquistado en una especie de guerra de guerrillas en la que también participaron monjes guerreros de diversos monasterios budistas, grupos armados que perjudicaron de forma muy significativa la red de comunicaciones y transportes tejida por los japoneses y les obligaron a estar a la defensiva en lugar de concentrarse en atacar más territorios ya en suelo chino. Por otro lado, y de forma más significativa aún, la flota coreana derrotó a la japonesa en algunas batallas navales decisivas, impidiéndole, así, conseguir el que era un objetivo fundamental de su plan: dominar las rutas marítimas de la costa oeste para poder transportar con rapidez tanto soldados como armas y suministros hasta la zona norte del país, algo imprescindible de cara al posterior ataque a China. La diferencia entre las fuerzas navales japonesas y coreanas radicó, sobre todo, en el uso de artillería pesada por parte de las segundas y, en especial, en la maestría del almirante Yi Sun Sin (1545-1598), que adaptó sus tácticas navales precisamente al mayor alcance de su artillería, permaneciendo así fuera del blanco de los arcabuces japoneses. Por su parte, la flota japonesa estaba formada por apenas diez mil soldados, y su papel en el conflicto se había planteado solo como transporte de tropas; no se tuvo en cuenta la fuerza de la flota coreana —que durante décadas había tenido que combatir a los piratas que asolaban sus costas— ni que se pudieran producir batallas navales significativas, como había ocurrido en Japón hacía siglos.[157] Las derrotas sufridas por los japoneses en algunas batallas clave hicieron que los generales de Hideyoshi viesen la conquista de China como algo cada vez más inalcanzable.

Pero si esta respuesta coreana frenó el avance japonés, lo que hizo que el sentido de la guerra cambiase definitivamente fue la entrada en el conflicto del ejército chino, a principios de 1593, con más de cuarenta mil soldados apoyados, además, por otros quince mil coreanos, entre soldados, población civil voluntaria y monjes guerreros.[158] Los japoneses, muy mermados tras meses de escasez de suministros a causa del bloqueo naval y de las guerrillas por todo el territorio, tuvieron que retirarse de Pionyang hasta Seúl, como hicieron otros destacamentos que estaban distribuidos por el norte del país. Al perder Pionyang se perdía toda la zona septentrional de la península coreana y, obviamente, el paso hacia el que, en teoría, era el objetivo inicial de la campaña: China. Tras semanas de nuevas batallas, abandonaron también Seúl en una retirada pactada con sus adversarios[159] y optaron por replegarse en la costa sureste de la península en una serie de fortalezas en la provincia de Gyeongsang —la más cercana a Japón—. Allí se dieron nuevas batallas, pero acabó estableciéndose una situación de tablas en la que los japoneses eran incapaces de ganar más territorio, pero parecían poder resistir de manera indefinida en sus fuertes, por lo que ambas partes decidieron pactar una tregua y empezar un proceso de negociaciones para dar una solución pacífica al conflicto. Este proceso duró unos cuatro años, durante los cuales vivieron en Corea más de cuarenta mil japoneses —en unas fortalezas al estilo de los castillos samuráis—, dedi-

---

[157] Kuno 1937, pp. 145-146, 152.
[158] Turnbull 2002, pp. 137, 140.
[159] Elisonas 1991, p. 281.

cándose a lo mismo que habrían hecho en Japón en tiempos de paz. Así, la acción volvió entonces al ámbito diplomático.

Negociaciones con China

Un hecho muy significativo relacionado con estas negociaciones es que se dieron tan solo entre Japón y China, sin tener en cuenta en ningún momento lo que Corea pudiese opinar al respecto, con lo que quedaba claro que China no estaba en absoluto ayudando de manera desinteresada a su estado vasallo, sino que sencillamente estaba intentando que los japoneses se alejasen de su área de influencia, usando a Corea como tapón;[160] por otro lado, Japón trataba el asunto como en el caso de una rebelión de un territorio propio. Podría decirse que estas negociaciones entre China y Japón para terminar con la invasión de Corea nacieron ya condenadas al fracaso, puesto que los primeros ponían como condición imprescindible que los japoneses les reconociesen su vasallaje, y Hideyoshi no estaba en absoluto dispuesto a nada parecido. Así —de nuevo—, durante los cuatro años de negociaciones, no se dieron más que malentendidos por ambas partes; para empezar, porque el Taikō poco menos que creía estar negociando la rendición de China. En una carta a su mujer, podemos ver cuál era su percepción de estas negociaciones:

> The envoys of the throne have come here from the Great Ming Empire offering peace negotiations, and I have given them a note stipulating our conditions. If they agree to them all, I shall accept their apology, leave the Great Ming Empire and Korea to act as such foreign countries please, and then make a triumphal return.[161]

El documento del que habla Hideyoshi en la carta, en el que establecía siete condiciones, fue entregado a los emisarios chinos cuando llegaron a Nagoya a mediados de 1593:

- There must not be any misunderstandings in our peace covenant. Peace must be protected even if heaven and earth vanish. We therefore invite a daughter of the Emperor of Great Ming to become Empress to the Emperor of Japan.
- Attenuation of the relations between our two countries has resulted in the recent discontinuation of the tally trade.[162] This situation will now be rectified so that official envoy ships and trade ships can travel freely.
- Diplomatic relations between Great Ming and Japan must not be impaired. Ministers from both countries will write each other oaths.
- We have already subdued Choson [Joseon] with our military power, but now is the time to stabilize the country and let the people live in peace. Japan may have been forced to deploy its army, but if agreement is reached over the acceptance of these

[160] Swope 2002, p. 761.

[161] Toyotomi 1593, en *101 Letters...* (1975), p. 56.

[162] El comercio que se había dado entre ambos países anteriormente, dentro del sistema tributario.

conditions, then Choson will, in dread of defying Japan and before the Great Ming, divide its eight provinces. Four provinces and the capital city will be awarded to the king of Choson because Japan had previously entered into peace with Choson through the three Choson envoys dispatched to Japan. Precise details may be obtained verbally from Ishida[163] and the four others.

- Four provinces have already been handed back to Choson. The Koreans must respond to this by sending a prince and a high minister to Japan as hostages.
- Two Choson princes of admirable disposition were taken as hostages last year by the Japanese army. They will be treated as a separate case from the terms of the peace treaty and entrusted to Shen Weijing[164] and returned to Choson.
- The chief ministers of the king of Choson will write oaths stating their obedience to Japan henceforth.[165]

Estas condiciones contrastaban de manera drástica con la realidad, que era que Japón no estaba ganando la guerra en Corea, y menos aún invadiendo China, por lo que sus demandas eran demasiado optimistas, al incluir en la reapertura del comercio un trato de igual a igual, y no el tradicional trato de vasallo tributario al que estaban acostumbrados los chinos. Además, Hideyoshi comunicó a los emisarios de los Ming que el problema había sido causado por China, que no había mostrado su gratitud cuando el gobierno japonés había terminado con la piratería, y que por eso había planeado invadir su país, un proyecto al que la corte coreana, primero, se había unido voluntariamente, para, poco después, romper su promesa, por lo que Hideyoshi les había enviado sus ejércitos para castigarlos, y que los coreanos eran, por tanto, los culpables de todo lo sucedido.[166]

Por su lado, la corte de Pekín estaba convencida, a su vez, de que estaba negociando la sumisión de Japón, con intención de volver a entrar en el sistema tributario sinocéntrico para acceder de esta forma al comercio entre ambos países. Y esto era así, sobre todo, porque los encargados de mediar entre ambos gobiernos, al ver que las condiciones que sus respectivos líderes demandaban eran demasiado ambiciosas e inaceptables por la otra parte, a menudo suavizaron las palabras originales que debían transmitir. Los negociadores chinos sustituyeron a la hija del emperador Ming por trescientos caballos, y a los japoneses les pareció bien siempre y cuando se garantizase la reapertura del comercio entre ambos países. De hecho, llegaron incluso a falsear el documento con las exigencias de Hideyoshi por uno en el que Japón reconocía la superioridad china a cambio de unas condiciones mucho más humildes que las originales, una de ellas, el reconocimiento del Taikō como rey de Japón[167] —algo que Konishi pensó que calmaría a Hideyoshi—. Los Ming se mostraron complacidos con esta nueva actitud japonesa y prepararon todo lo necesario para aceptar el trato, incluido el sello de oro, como marcaba el protocolo tradicional de reconocimiento de un nuevo estado tributario, pero

[163] Ishida Mitsunari, uno de los enviados a negociar la paz, junto con Konishi Yukinaga y otros.

[164] Shen Weijing (?-1597), uno de los representantes de los Ming en las negociaciones.

[165] Citado en Sajima 2015, p. 96.

[166] Kitajima 2015, p. 80.

[167] Sajima 2015, p. 98.

dejando claro que el comercio con Japón no se retomaría por el momento. Konishi y el resto de negociadores japoneses aceptaron estas condiciones chinas, esperando poder hacerlas pasar por unos logros mayores de lo que en realidad suponían. Mientras tanto, el Taikō seguía convencido de que todo marchaba conforme a sus deseos, como se ve en una nueva carta a su mujer, en la que, al comentar el tema de las negociaciones, le decía: «I have received apologies from the Great Ming Empire, and I have also accepted the apologies of Korea».[168] Por otro lado, resulta muy curioso que, a partir de finales de 1593, momento en que Hideyoshi se trasladó de la base de Nagoya a Kioto, abandonando sus planes de trasladarse él mismo a Corea, en su correspondencia personal, veintiocho cartas desde entonces, desaparecieran las referencias tanto directas como indirectas a las negociaciones o a la posterior segunda campaña militar. Ya se ha comentado que, a partir de ese momento, el Taikō solo estuvo interesado en estar con su hijo y en preparar la sucesión.

El 23 de octubre de 1596 debía ser el día en que se pactase el final de la guerra, con la visita de los emisarios chinos al castillo de Osaka pero, obviamente, una vez reunidas las dos partes, no podía pasar demasiado tiempo antes de que se descubriese la verdad. En un principio, el Taikō se mostró encantado con el sello de oro que le reconocía como rey de Japón, y en la ceremonia celebrada al día siguiente apareció vestido con las ropas de monarca de estilo chino que habían sido traídas por los emisarios como complemento del sello. Pero la calma se hizo pedazos en el momento exacto en que se procedió a leer el documento redactado por el gobierno Ming, que no incluía ni una sola de las siete condiciones de Hideyoshi, y establecía, además, como condición para reconocerle como rey de Japón, la retirada inmediata de los ejércitos japoneses de suelo coreano, y solo hacía referencia al vasallaje de Japón hacia China. El Taikō entró entonces en cólera, dio por terminadas las negociaciones y declaró el inicio inminente de una nueva invasión de Corea, a quien culpaba de toda la situación porque, además, no le habían enviado los rehenes que exigía, mientras que los japoneses sí habían liberado a los dos príncipes coreanos capturados. Por su parte, el emperador Ming también se sintió insultado al saber que Hideyoshi había rechazado ser investido como rey de Japón, siendo la primera vez que esto sucedía en cualquier país desde el inicio mismo de la dinastía.[169]

Segunda campaña militar

Esta segunda campaña, que empezó en agosto de 1597, tuvo unos objetivos distintos a los de la anterior; el primero de ellos consistía en obligar a los Ming a aceptar las condiciones japonesas y reabrir el comercio entre ambos países, al mismo tiempo que se pretendía tomar por la fuerza las cuatro provincias meridionales coreanas, pero, además, fue muy significativo el deseo de castigar a Corea por haberse resistido. A diferencia de la primera campaña, donde el avance sobre la península se entendía únicamente

[168] Toyotomi 1593, en *101 Letters...* (1975), p. 58.
[169] Kuno 1937, p. 169.

como un paso necesario para llegar a China, ahora todo se centraba en la propia Corea. Y por ello, las tropas japonesas combatieron de un modo aún más feroz y cometieron todo tipo de atrocidades con los soldados y la población civil coreana a medida que iban avanzando hacia el norte del país.[170] Las órdenes de Hideyoshi eran matar al mayor número de coreanos posible, una medida que se conocía como *minagoroshi*[171] y que ya se había utilizado en Japón. Las bajas civiles y militares fueron tan elevadas que, en lugar de mantener la costumbre samurái de recoger las cabezas de los enemigos caídos para poder después hacer el recuento, la certificación y recibir la correspondiente recompensa merecida por cada soldado, se dio orden de recoger solo las narices, que más tarde eran enviadas a Japón en barriles, conservadas en sal, ante la imposibilidad logística de enviar tantos miles de cabezas.

Desde Nagoya se envió entonces una enorme cantidad de tropas, que se sumaron a las que esperaban en las fortalezas de la costa noreste, formando un ejército de más de ciento cuarenta mil efectivos.[172] El avance de este ejército estuvo esta vez encabezado por dos divisiones, llamadas «ejército de la derecha» y «ejército de la izquierda», compuestas por treinta mil y cincuenta mil soldados, respectivamente, mientras que el resto permaneció de momento en las fortalezas. Batalla tras batalla, los ejércitos japoneses llegaron de nuevo cerca de Seúl y establecieron allí su base, a la espera de los refuerzos y suministros que debían llegar por mar, bordeando la costa oeste coreana, imprescindibles para el nuevo asalto a la capital, puesto que los chinos tenían apostado allí un gran ejército para defender la ciudad. Pero estos refuerzos y suministros japoneses no llegaron nunca, truncándose así los planes de los samuráis y, de nuevo, a causa de la flota del almirante Yi. Cuando la noticia llegó a los generales japoneses apostados cerca de la capital, vieron que el ataque sería imposible y que la mejor opción era —de nuevo— replegarse y atrincherarse en las fortalezas de la costa sureste, pasando otra vez a la defensiva.[173]

Desde ese momento, el ejército japonés abandonó ya cualquier plan de ataque y la guerra se convirtió en una sucesión de intentos chinos y coreanos de expulsarlos de sus fortalezas y de Corea. Ante la resistencia japonesa en sus fuertes, los Ming movilizaron a un ejército aún mayor, que llegó a tener más de cien mil soldados en suelo coreano, haciendo así que, por primera vez, el ejército de Hideyoshi se viese superado en número, sobre todo después de que unos setenta mil soldados japoneses saliesen de Corea porque las fortalezas del sureste no podían albergar más de sesenta mil hombres. La guerra, así, estaba condenada a durar aún bastante tiempo y a llevarse las vidas de otras decenas de miles de personas, puesto que ninguno de los dos bandos parecía dispuesto a abandonar, y en el horizonte solo se veían largos asedios a las bases japonesas —que podían ser reforzadas con más tropas procedentes desde Japón— por parte de un ejército chino que parecía poder ser apoyado de manera indefinida por más efectivos.

---

[170] De todo ello hay testimonio a través de la obra *Chōsen Nichinichiki* («Corea día a día»), del monje budista Keinen (h. 1534-1611), presente en esta segunda campaña.

[171] Literalmente, «matarlos a todos».

[172] Asao 1991, p. 73.

[173] Elisonas 1991, p. 287.

Final de la guerra

En septiembre de 1598, sin embargo, la situación cambió repentinamente con la muerte de Hideyoshi, ya que el Consejo de los Cinco Regentes —el órgano de gobierno superior desde ese momento— decidió que había que acabar con la guerra y salir de Corea cuanto antes, intentando sacar de allí con vida a tantos soldados japoneses como fuera posible. Para ello creyeron oportuno ocultar la muerte del Taikō mientras se procedía a la evacuación de las fortalezas coreanas, por lo que durante los tres meses que se tardó en completar este proceso, y ajenos a las noticias, chinos y coreanos continuaron atacando sin descanso varias de ellas, hasta que, a finales de diciembre, los últimos barcos llegaron a la bahía japonesa de Hakata. Otros autores, sin embargo, defienden que el propio Hideyoshi había decidido ya, poco antes de morir, sacar a las tropas de Corea y dar por finalizada la guerra.[174]

Pese a haber ganado casi todas las batallas, en cuanto al resultado global de esta guerra, podemos, sin duda, hablar de una derrota japonesa, puesto que Hideyoshi no consiguió ninguno de sus objetivos, pero ello no implica que se produjese una victoria china, ni mucho menos coreana, ya que —una vez más— la guerra se había saldado con la derrota de todos los contendientes. El conflicto había durado cerca de siete años, pero nada había cambiado, pues las fronteras seguían siendo las mismas y nadie había perdido ni ganado territorio. Japón había perdido miles de vidas —entre setenta y ochenta mil, la mayoría por enfermedad y la dureza de la vida en Corea—[175] y una enorme cantidad de recursos, como barcos, armas, suministros, etcétera. China había perdido también miles de vidas —más de ciento ochenta y cinco mil muertos y unos cincuenta mil prisioneros trasladados a Japón—[176] y otra ingente cantidad de recursos, pérdida que se había sumado a una crisis económica que ya arrastraba el gobierno Ming, agravándola considerablemente y siendo una de las causas de la caída de la dinastía en 1644.[177] Y Corea había perdido más que nadie, tanto en lo que respecta a población —se estima que cerca de dos millones, lo que representa un 20% del total en ese momento, sumando los muertos en los combates, los que fallecieron de hambre al ser desplazados de sus territorios y los que fueron llevados como esclavos a Japón—[178] como a recursos, puesto que los combates se habían producido en su territorio, y, además, habían sufrido la gran humillación de ver a China y Japón decidir su futuro sin contar con su opinión en ningún momento; por todos estos motivos, el país no se recuperaría en varias generaciones y, además, sería invadido dos veces durante el siglo XVII por los manchúes.

Por otro lado, para Hideyoshi, el hecho de no haber ganado la guerra no significó, sin embargo, una completa derrota, puesto que, como defendía antes, el principal de los objetivos de todo el proyecto hay que leerlo en clave interna, pues era mantener la estabilidad política en Japón y, además, ganar con ello tiempo de cara a facilitar una sucesión exitosa. Lo primero, sin duda, se consiguió, puesto que, durante los años que

---

[174] Swope 2005, p. 40.
[175] Hawley 2005, p. 263.
[176] Turnbull 2002, p. 230.
[177] Schirokauer y Brown 2006, p. 255.
[178] Hawley 2005, p. 264.

duró la guerra, Japón se mantuvo internamente pacificado, y respecto a lo segundo, se ganaron unos años, aunque, sin duda, no tantos como el Taikō hubiera deseado, pero no a causa del final de la guerra, sino por su propio fallecimiento.

Porque si —como planteaba al inicio— las motivaciones de este conflicto hay que buscarlas en realidad tan solo como una continuación natural del proceso de unificación de Japón, basado en la expansión territorial, tanto los años de campaña militar como las negociaciones durante la tregua o su desenlace deberían observarse, de la misma manera, desde esa perspectiva. Así, en Japón, el conflicto se entendió sobre todo como la supresión de una rebelión en un territorio propio, tal y como demuestra en los documentos japoneses el uso de la palabra *seibatsu,* cuya traducción puede ser tanto «conquista» como «castigo» o «expedición punitiva», que es la misma que se empleaba para describir las campañas sobre Shikoku y Kyūshū.[179] El propio Hideyoshi hablaba de *ikki* —término que ha aparecido ya, sobre todo, al hablar de los grupos civiles rebeldes que se opusieron a Nobunaga— para referirse a los coreanos que se le oponían y, por tanto, utilizó con ellos el mismo castigo que aplicaba en Japón a las rebeliones: la aniquilación total. En efecto, si nos olvidamos de que, en nuestro contexto actual, Japón es un país y Corea es otro distinto, y entendemos que, durante el periodo Sengoku, el territorio japonés se parecía más a un conjunto de pequeños países en guerra unos contra otros, es fácil ver que la estrategia de Hideyoshi con Corea fue la misma que había utilizado con todas las provincias japonesas. Les envió primero una carta en la que les explicaba que había unificado Japón, que tenía un poderoso ejército, que estaba destinado a gobernar sobre el mundo, pero que era generoso con aquellos que aceptaban su autoridad, por lo que les ofrecía la posibilidad de hacerlo posible, enviándole una embajada y unos rehenes para demostrarlo, y colaborando en la siguiente campaña militar que hubiera, aportando tropas a su ejército. Por un lado, es justo lo mismo que hizo en el caso de las Ryūkyū, Taiwán y el resto de territorios no japoneses, y si Corea fue el único lugar donde se materializó un conflicto bélico fue únicamente porque fue el único sitio en el que se rechazaron con rotundidad las demandas de Hideyoshi —o, desde su punto de vista, primero se aceptaron para luego ser incumplidas—, no porque el caso coreano fuese en absoluto un caso especial, como suele explicarse. Pero es que, además, es también un proceso idéntico al que el Taikō había llevado a cabo, por ejemplo, con los Shimazu de Satsuma, los Chōsokabe de Shikoku, o los Hōjō de Kantō. Así pues, el caso coreano no solo no es distinto al del resto de países de la región, tampoco lo es al del resto de territorios japoneses conquistados por Hideyoshi.

Por último, todos los trabajos que defienden que el proyecto de conquista de China es una muestra más de que Hideyoshi había enloquecido obvian —aparte de las motivaciones en clave de política interna ya expuestas y que no son en absoluto ninguna locura— que esta conquista era en realidad del todo posible. De nuevo, el contexto actual puede llevarnos a pensar, por un lado, al observar en un mapa ambos países y su tamaño, o al comparar sus poblaciones, que se trataba de una quimera. Pero lo puede parecer, además y sobre todo, porque salió mal, porque analizamos el caso

[179] Lewis 2015, p. 260.

en función de su resultado, pero no porque, como proyecto aún no puesto en marcha, no tuviera sentido. La China Ming de la segunda mitad del siglo XVI estaba ya en un claro proceso de decadencia,[180] muy alejada de su época de gran esplendor, mientras que Hideyoshi era capaz de poner en el campo de batalla a un cuarto de millón de soldados fuertemente armados con arcabuces y con mucha experiencia real, un ejército que no existía en ningún otro lugar del planeta en su época. Puede argumentarse, como es obvio, y echando mano, además, de la tozuda y convincente realidad, que, pese a este poderoso ejército, los japoneses no consiguieron invadir China, pero eso no significa en absoluto que se tratase de un proyecto descabellado; mucho más descabellada parecía la idea de que la unificación de todo Japón, tras un siglo de guerra absoluta, pudiese ser llevada a cabo con éxito por el hijo de un campesino.

Y si el caso coreano fue distinto a los del resto de países de la región tan solo en cuanto a que desembocó en un conflicto armado, tampoco fueron de una naturaleza excepcional los contactos del gobierno de Hideyoshi con los portugueses y los castellanos. Con los primeros se trató, por un lado, de un asunto de política doméstica —en lo que respecta a los que estaban en Japón—, y, por otro, de diplomacia internacional —respecto a los que estaban en Goa—, que se encaminaba en el mismo sentido que el resto de casos que acabamos de ver. A este asunto se dedicará el siguiente capítulo, mientras que el caso castellano se dejará para el quinto.

---

[180] Keay 2008, p. 409.

Hideyoshi y Portugal

> Nothing was ever quite the same again in Kyushu after 1587, the year when Hideyoshi came there at the head of a huge army.
>
> J. F. Moran[1]

En el capítulo anterior, he elaborado una breve biografía de Toyotomi Hideyoshi en la que no aparecía ninguna referencia a su contacto con la misión cristiana en Japón en concreto o con los europeos en general, más allá de para decir que se trataría el tema más adelante con mucho mayor detalle. Me dispongo, pues, ahora a analizar estas relaciones, no sin dejar claro previamente que, primero, en realidad, este contacto fue solo una muy pequeña parte de la biografía de Hideyoshi; así, importantes obras biográficas de referencia en la academia occidental, como las de Berry o Dening,[2] no le dedican más que algunos pocos pasajes —el segundo en un apéndice, incluso—,[3] y sucede lo mismo con obras monográficas de la academia japonesa, como las de Kuwata,[4] o con crónicas de la época, como la de Oze.[5] En segundo lugar, además, conviene situar estas relaciones dentro del marco de las políticas generales llevadas a cabo por el gobierno Toyotomi, tanto domésticas en relación con las misiones jesuita y franciscana en Japón como internacionales con respecto a la base portuguesa de Goa o la castellana de Manila. No se trata, por tanto, de políticas *ad hoc*, creadas para la excepcionalidad de este caso y de características diferentes de las llevadas a cabo en otros casos similares, tanto dentro de Japón como fuera, respectivamente. Y tampoco se trata de medidas fruto de arrebatos de furia o delirios de un anciano senil, de la misma forma que no lo eran otras decisiones que se ha analizado en el capítulo anterior.

---

[1] Moran 1993, p. 66.

[2] Berry 1982; Dening 1955.

[3] A partir de la edición de 1955, un cambio que se ha mantenido así también en la versión en castellano, para la que tuve el honor de escribir el prólogo (Walter Dening, *Taiko. La vida de Toyotomi Hideyoshi.* Gijón: Satori Ediciones, 2018).

[4] Kuwata 1975.

[5] Oze 1626, en 1971.

Como se verá a continuación, las crónicas jesuitas sí decidieron atribuir el llamado edicto anticristiano de 1587 a este tipo de motivaciones, pero es, sin duda, un caso que encaja dentro de esta imagen de loco megalómano y desquiciado aún menos que los ya tratados. Sobre todo porque, en 1587, Hideyoshi aún estaba conquistando territorios japoneses, y en los siguientes cuatro años demostraría que estaba en plenas facultades al hacerse con la zona norte del país, lejos aún, por tanto, de esos últimos cinco años en los que abandonaría muchos asuntos de gobierno para preocuparse solo por su sucesión y por pasar el mayor tiempo posible con su hijo. En todo caso, el edicto de 1587 marcó, sin duda, un antes y un después en la relación entre Hideyoshi y la misión jesuita, que nunca volvería a ser igual, por lo que merecen un análisis detallado tanto el edicto en sí y sus puntos sobre el papel como el contexto exacto en el que se redactó, y a todo ello se le dedica la sección primera y más extensa de este capítulo. En la siguiente sección se tratará el regreso a Japón de Alessandro Valignano en su segunda visita al país, después de repasar un proyecto suyo que, aunque se llevó a cabo en Europa, se concibió para hacer avanzar la misión jesuita japonesa, y resultó totalmente afectado por el cambio de escenario político provocado por el edicto de 1587.

El edicto de expulsión de 1587

Al asumir el liderazgo del clan Oda, Hideyoshi continuó en un principio con la misma política de tolerancia e incluso de simpatía hacia los misioneros cristianos que había mantenido ya Oda Nobunaga, puesto que esta amistad le podía beneficiar por su relación directa con el comercio, además de porque los jesuitas no planteaban de momento una preocupación seria y el Taikō estaba demasiado ocupado intentando unificar el país. Así, recibió en persona, en varias ocasiones, a los misioneros, incluyendo algunas entrevistas con el viceprovincial Gaspar Coelho, a quien le otorgó un permiso oficial para que los religiosos residiesen en el país, e incluso los eximió del pago de impuestos[6] —favor del que ni siquiera gozaban los bonzos budistas—, además de otorgarle a Organtino Gnecchi-Soldo, en 1583, un terreno cercano a su castillo de Osaka en el que construir una iglesia y una residencia, concediéndole incluso el gran honor de acompañarle él mismo a elegirlo. Por otro lado, algunos de los generales de confianza de Hideyoshi eran cristianos, como Takayama Ukon y Konishi Yukinaga, y dentro de su proceso de expansión territorial, el Taikō estaba combatiendo —como se ha visto antes— a algunos *ikki* vinculados a monasterios budistas, por lo que los jesuitas estaban muy satisfechos con la idea de que este señor tan amigo del cristianismo pudiera ser quien acabase consiguiendo unificar todo el país. El propio Alessandro Valignano, en varias cartas escritas desde Goa en 1585, se mostraba muy optimista acerca de las noticias que le iban llegando desde Japón y decía:

> De Jappon y de la China vinieron muy buenas nuevas, porque en Jappon despues de nuebas rebueltas en las partes de Meaco quedaron nuestras cosas y de la cristiandad aun

[6] Takizawa 2010 (a), pp. 85-86.

> en nuebo mejor estado de lo que estaban en el tiempo de Nobunaga y con mayor esperança de hazerse conversion.[7]
>
> A lo que toca al Japon vinieron muy buenas nuevas, porque aunque poco despues que me parti de alla un capitan principal de Nobunaga a quien el avia hecho muy gran señor aspirando a la monarchia del Jappon si matese a Nobunaga le hizo una grande traicion en que mato a el y a su hijo primogenito y a los mas principales criados de su corte [...] mas como otro capitan principal de Nobunaga se allasse peleando en otro reino con un exercito de mas de quarenta mil hombres, entendiendo estas nuevas dio vuelta con gran prisa para vengar su muerte y con la ayuda de Justo Ucondono [Takayama Ukon] que es una cavallero cristiano de los mas principales que tenemos en aquellas partes de Miaco y señor de muchos vasallos se dio tambien buena mano contra el traidor, que lo tomo medio descuidado de su tan appresurada venida y desbaratando su exercito lo mato [...] y como fue tan bien ayudado deste cavallero y de todos los demas cristianos de aquellas partes quedo muy bien con ellos y acrecento mucho la renta y estados de Justo y lo tiene por mucho su privado y justamente le hizo muchas diversas mercedes y honras a otros muchos cavalleros cristianos, determinando hazer una grande y hermosa ciudad asemejada a la que Nobunaga avia hecho en Ansuchi [Azuchi], quiso tambien que en ella hiziesen su casa y iglesia nuestros padres y hazerles muchos favores, de manera que se fueron haziendo en diversos reinos de aquellos mas de dos mil cristianos en que entran algunas personas muy nobles y se espera que debaxo de este señor yra la cristiandad en gran augmento.[8]

En esta segunda carta, vemos que uno de los motivos para tanto optimismo era que Takayama Ukon había contribuido a hacer caer a Akechi Mitsuhide y, con ello, a que Hideyoshi se hubiera hecho, primero, con el control del clan Oda y, después, con el gobierno de la zona central del país. También ayudaba a este clima de optimismo —lo he citado antes— el hecho de que el Taikō estuviese destruyendo lo que quedaba de los movimientos rebeldes ligados a poderosos monasterios budistas, un gesto que fue de nuevo interpretado por los jesuitas como un ataque a todo el budismo *per se* y que, dentro de su esquema binario, significaba necesariamente, además, una predilección por el cristianismo. De nuevo, Valignano destacaba este ataque a los *ikki* como un motivo de optimismo para la misión cristiana:

> Despues que començo a reynar Quabacundono fue tan grande la matança y mortandad que hizo en los bonzos y tanto lo que dixo contra ellos a todos los demas señores, que vinieron a caer del todo, porque universalmente todos los señores de Japon quitaron las riquezas a los bonzos, y asi parte porque gran numero de ellos fueron muertos, parte porque quedaron sin credito ni modo para se sustentar, vinieron en tanta mengua que donde primero eran ciento no son quatro agora, y esos pocos, tan pobres, acoçados y desacreditados que cada dia se van menguando mas, haziendose unos soldados, otros mercaderes, y otros labradores, lo que no fue pequeño aparejo para se recibir y ampliar entre los japones nuestra sancta ley.[9]

---

[7] Valignano. *Al general jesuita, 1-4-1585*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (1), ff. 25-26v.

[8] Valignano. *Al general jesuita, 27-12-1585*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (1), ff. 114-115v.

[9] Valignano, *Addiciones*... (1592), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 390. El título completo de esta obra de Valignano es *Addiciones del sumario de Japon hecho por el P. Alexandro Valignano visitador de las Indias de Oriente en el año 83, las*

Pero el mayor de los sueños jesuitas vinculados a su supuesta buena relación con Hideyoshi estaba relacionado con su proyecto de conquista de China, puesto que él mismo le había dicho a Coelho en mayo de 1586 —en una de las entrevistas ya mencionadas y de la que ya se ha citado algunos fragmentos en el capítulo anterior— que, cuando la conquistase, la convertiría en un país cristiano, como explicaba Luís Fróis:

> Pera sua persona [Hideyoshi] não queria outra ajuda dos padres, que negocearemlhe duas naos grandes bem aparelhadas [...] & todo o necessario pera ellas, & que fossem os officiaes bos, aos quaes daria renda & prata [...] que então [una vez conquistada China] alevantaria em todas as partes igrejas, & mandaria que todos se fizessem desta nossa lei.[10]

El propio Valignano también se congratulaba de esta misma idea, llegando a afirmar que «sin el lo entender, lo tomo Dios por instrumento de abrir la puerta al sancto Evangelio tambien en Coray [Corea] y en la China».[11] Y podríamos decir que, en cierto modo, así fue, puesto que, acompañando a las tropas japonesas en 1593, llegó a Corea el jesuita Gregorio Céspedes (1551-1611), quien se cree que fue el primer occidental en viajar a ese país; aunque, obviamente, no era a esto a lo que se refería el visitador.

En cualquier caso, los misioneros estaban muy equivocados —como lo habían estado con Nobunaga— al creer que Hideyoshi era una especie de adalid del cristianismo, y su actitud tolerante, e incluso favorable hacia ellos empezó a cambiar claramente a partir de 1587, cuando conquistó la isla de Kyūshū y comprobó en primera persona el gran poder que tenían allí los jesuitas. Para él lo más preocupante era que varios *daimyō* de la región se habían convertido ya a la nueva religión y que uno de ellos incluso había cedido a perpetuidad Nagasaki a los jesuitas, quienes la habían convertido en un importante puerto y una ciudad en rápido crecimiento gracias al comercio portugués. Este mismo *daimyō*, además, una vez bautizado, había mandado destruir e incendiar gran cantidad de templos y santuarios de sus dominios y obligado a convertirse a miles de súbditos, unas prácticas que más tarde habían seguido otros señores cristianos. Así, como resume brillantemente Berry:

> Christianity in Kyushu was divisive. There was widespread resentment of rampages that resulted in the leveling of shrines and temples. Forced conversions within the ranks of Christian daimyo were unsavory to many retainers. Wars between Christian and non-Christian domains on the island began to take on a crusade-like quality.[12]

Este cristianismo de Kyūshū no era, por tanto, en absoluto parecido al que tanto Hideyoshi como Nobunaga conocían y habían favorecido, e incluso protegido, el de

---

cuales se añadieron para declaracion del dicho sumario por el mismo padre en el año 1592, disponible en ARSI, Jap.-Sin. 49, ff. 387-418v.

[10] Fróis. *A Alessandro Valignano, 17-10-1586*, en 1598, p. 176v.

[11] Valignano, *Addiciones...* (1592), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 390.

[12] Berry 1982, p. 88.

los cristianos y misioneros de Gokinai, de apariencia inofensiva. Era, por el contrario, un fenómeno mucho más parecido al de los grupos budistas rebeldes a los que ambos habían combatido y masacrado en el campo de batalla. Hideyoshi había comprobado en persona también que los jesuitas solían entrometerse en asuntos de política, al haber mediado Coelho en los conflictos entre diferentes *daimyō* de la zona antes de la llegada de los ejércitos del Taikō. Además, en la misma entrevista con Coelho en la que se hablaba de la conquista de China, este le había sorprendido al decir —hablando acerca de la campaña sobre Kyūshū— que él podría hacer que todos los *daimyō* cristianos se uniesen a Hideyoshi contra el clan Shimazu, en un desliz arrogante que puso de manifiesto su gran influencia sobre las políticas de estos señores conversos. No contento con ello, también le dijo que podía contar con los dos barcos de guerra portugueses que le había pedido para la conquista de China, e incluso incluyó en el trato —sin que nadie se lo hubiese pedido— que le conseguiría ayuda desde las bases portuguesas en India. Curiosamente, o no, estos deslices de Coelho no aparecen recogidos en la carta de Fróis cuyos fragmentos se han visto antes, aunque se dieron en la misma conversación, y el motivo pudiera ser que esta misiva fue publicada en Europa años más tarde, y quizá no le interesaba a la Compañía que se supiese que la actitud de Coelho había causado o contribuido a causar algunos de los males acaecidos con posterioridad. Porque Valignano sí creía que, en efecto, había sido uno de los motivos, como dejó claro en una carta[13] escrita en Nagasaki en 1590, donde pudo hablar con libertad de todo este asunto, puesto que esta no iba a publicarse.

Así, para cuando el Taikō conquistó Kyūshū en 1587, podríamos decir que ya tenía una idea previa bastante formada acerca del poder de los jesuitas allí, y que solo necesitó confirmarla viendo la situación *in situ* con sus propios ojos y haciendo alguna comprobación —digamos— empírica al respecto, como se verá. Y cabe destacar la importancia de esta supuesta influencia de los misioneros, puesto que, tras la conquista, casi la mitad de la isla había quedado en manos de señores cristianos, que eran, además, los que habían pedido a Hideyoshi que interviniese en su favor en los conflictos territoriales de la región. En cualquier caso, las decisiones que el Taikō tomó una vez allí, por el contraste que supusieron —desde la perspectiva de los misioneros— con cómo se había comportado hasta entonces en relación al cristianismo, fueron, tanto en su mismo momento como más tarde y hasta la actualidad, atribuidas de nuevo al ímpetu caprichoso de ese Hideyoshi megalómano y senil que se ha instalado en la narrativa jesuita o de autores vinculados a la Iglesia[14] —pero también en la de otros que no lo están—[15] desde entonces. Una idea sustentada, en parte, por el hecho de que este supuesto cambio radical de actitud sucediera teóricamente de repente, en el transcurso de un único día.

---

[13] Valignano. *Al general jesuita, 14-10-1590*, en ARSI, Jap.-Sin. 11 (2), ff. 233-236v.

[14] Por ejemplo, Cabezas 1995, pp. 195-205; Fujita 1991, p. 144.

[15] Por ejemplo, Boscaro 1975, p. 45; Moran 1993, p. 88.

Los hechos del 23 de julio

Antes de empezar, conviene aclarar que en algunos trabajos encontramos las fechas del 23 y el 24 de julio trasladadas un día después, al 24 y al 25 de julio, quizá porque son las fechas que nos da el omnipresente Fróis en su narración de los hechos y que se han conservado en muchas obras desde entonces. Pero, a diferencia del cambio de fecha —creo que intencionado—, que se producía el día del ataque de Nobunaga a los monasterios del monte Hiei —como se vio en el segundo capítulo—, aquí el propio Fróis nos proporciona las fechas correctas del calendario japonés, los días 18 y 19 del sexto mes del quinceavo año de la era Tenshō, por lo que la incorrección viene en el momento de hacer la conversión. Si en el caso del ataque al monte Hiei el cambio daba como resultado la feliz coincidencia de haberse producido —falsamente— el día de san Miguel Arcángel, en este caso, al trasladar lo sucedido el 24 de julio al día siguiente, coincide con otro día señalado del calendario católico, nada menos que el del apóstol Santiago. En todo caso, el día exacto no supone un dato de mayor importancia.

En julio de 1587, con Kyūshū ya bajo su control, Hideyoshi visitó la ciudad portuaria de Hakata, y los detalles de lo que allí sucedió durante este día nos han llegado sobre todo a través de las fuentes jesuitas, por lo que estas han acabado construyendo la visión hegemónica de este suceso, repetida desde entonces en las obras que se han escrito al respecto. El principal informante es, de nuevo y como decía, Fróis, cuyos textos serán, pues, la fuente básica que utilizaré aquí para explicar los hechos de estos días, sin dar por ello en absoluto por sentada su veracidad. No aparece ninguna referencia a este episodio en las crónicas japonesas o en las cartas personales del propio Hideyoshi, en las que solo se dice que acudirá a Hakata una vez acabada la campaña de Kyūshū, y que este es el lugar al que llegan tanto los barcos de China como los de los *nanban,*[16] por lo que de nuevo vemos que para los gobernantes japoneses el asunto europeo no constituía en absoluto la mayor de sus preocupaciones.

Sabemos que el día 23 de ese mes de julio, Hideyoshi convocó al padre Coelho a una reunión en la ciudad de Hakata, a la que el jesuita llegó a bordo de una flamante fusta[17] armada con una potente artillería, que había sido construida poco antes en Nagasaki por un armador portugués, y que era muy superior a cualquier nave de guerra japonesa. Esta embarcación había causado gran sensación en el puerto y la noticia llegó a oídos del propio Hideyoshi, quien pidió poder visitarla, para comprobar con asombro, una vez allí, el armamento y las posibilidades bélicas de la nave. Fróis nos relata el momento de esta visita:

> Vendo a fusta em que o padre Viceprovincial estava, mandou endereitar pera ella a sua embarcação, & desembarcou na mesma fusta, fazendo ao padre grande gasalhado. Depois de a ver toda com muita curiosidade por ser mui differente das embarcações dos Iapões [...] esteve grande tempo falando com os padres familiarmente.[18]

[16] Toyotomi, 1587, en *101 Letters...* (1975), p. 29.

[17] Una embarcación ligera impulsada por remos y por vela, de alta maniobrabilidad y velocidad, muy práctica para situaciones de combate.

[18] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 199v.

Tras la entrevista, que se nos dice que fue de carácter muy cordial y amistoso, algunos *daimyō* cristianos presentes en el lugar —entre ellos Takayama Ukon y Konishi Yukinaga— se apresuraron a sugerir a Coelho que regalase la fusta al Taikō cuanto antes, porque tal innecesaria y muy poco delicada exhibición de fuerza por parte del jesuita, acudiendo a la cita con un barco de guerra como aquel, podría ser perfectamente interpretada por Hideyoshi como un gesto arrogante o —peor aún— como una velada amenaza, pero el viceprovincial se negó a deshacerse de la embarcación.[19]

Por otro lado, esos mismos días había llegado a la vecina ciudad de Hirado la *Nao do Trato* de ese año,[20] otra gran embarcación portuguesa, una carraca,[21] impresionante en este caso a causa de su gigantesco tamaño, y el Taikō también se había enterado de ello, por lo que pidió a Coelho que hiciese las gestiones necesarias para que la nave atracase en Hakata y así poderla visitarla en persona: «desejou Quambacudono de ver a nao dos Portugueses que estaua en Firando [Hirado], por ouuir della contar muitas cousas, & não ter visto nunca semelhante embarcação».[22] El capitán general de la *Nao*, el portugués Domingos Monteiro (?-1591), se trasladó entonces hasta Hakata[23] para poder excusarse él mismo ante Hideyoshi por la imposibilidad de atracar en el puerto de esta ciudad, puesto que no contaba con la profundidad necesaria para albergar naves de tanto calado como la suya: «determinou o mesmo capitão de ir em pessoa a vello, fazendolhe a saber com isto a vontade que tinha de o servir, & dandolhe satisfação que não levava la nao, porque sem evidente perigo não podia ser».[24] Parece ser que el Taikō, aunque decepcionado, se mostró comprensivo con las razones aportadas por Monteiro y muy satisfecho con que el mismo capitán general en persona hubiese acudido a darle las explicaciones: «recebeo Quambacudono a escusa, & mostrou muito contentamento com a ida do capitão & dos Portugueses, & fezilhes muitas honras & favores».[25] El motivo de nombrar aquí este incidente es tan solo que la decepción de Hideyoshi por no poder visitar la enorme carraca portuguesa se ha utilizado en ocasiones como uno de los motivos que provocaron sus posteriores decisiones.

Porque esa misma noche todo cambió: «aquella mesma noite de repente, se virou & mudou o coração de Quambacudono, movendo contra os padres & contra a Christandade de Iapão a maior & mais universal perseguição de quantas ategora padecerão».[26]

---

[19] Gonoi 2003, pp. 87-88; Laures 1954, p. 116. Según algunas fuentes, en cambio, sí lo hizo, como, por ejemplo, Reyes 2009, p. 51, pero esto no tiene mucho sentido porque sabemos que Coelho estaba durmiendo a bordo de la fusta esa misma noche.

[20] La *Nao do Trato* de 1586 había atracado en Hirado en lugar de en Nagasaki porque esta última ciudad había sido ocupada durante un tiempo por los Shimazu.

[21] Navío de origen portugués, especialmente diseñado para transportar grandes cargas, de incluso dos mil toneladas.

[22] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 203.

[23] Hirado y Hakata están a una distancia de alrededor de 120 kilómetros, por lo que no parece probable que en un mismo día Hideyoshi pudiera hacerle la petición a Coelho, Coelho diese aviso a Monteiro, Monteiro llegase a Hakata y se produjese la entrevista con Hideyoshi —aunque sorprendentemente así parecen indicar las fuentes en las que se comenta este episodio—. Parece más lógico pensar que, por ejemplo, la petición de Hideyoshi se hubiese hecho en el mismo momento en que se citó a Coelho en Hakata. No queda claro, de hecho, que los sucesos de este día acaeciesesn en un único día y no en los tres o cuatro días anteriores al 24 de julio.

[24] *Ibid.*, f. 203v.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

La noche de ese 23 de julio, Hideyoshi estuvo reunido con algunos de sus vasallos más allegados, entre los que se encontraba uno de sus médicos personales, conocido como Seiyakuin Hōin,[27] quien años atrás había sido monje budista y, según los jesuitas, era un gran enemigo del cristianismo con una especial antipatía hacia el *daimyō* Takayama Ukon. Fróis lo describía diez años después como «el mayor y mas capital enemigo que tiene la ley de Dios en Japón»,[28] acusándolo de toda clase de vicios y herejías, de una forma que recuerda al retrato que años antes había hecho del bonzo Nichijō Shōnin, quien también era supuestamente el mayor instrumento del demonio y envenenaba a Nobunaga con sus palabras contra los cristianos. Así, siguiendo este mismo esquema, los documentos jesuitas nos cuentan que en esa reunión informal de la noche del 23 de julio, en la que Hideyoshi y sus hombres de confianza estuvieron hablando de manera animada mientras tomaban vino —que Coelho le había regalado ese mismo día durante la visita a la fusta—, Seiyakuin insistió en criticar a los misioneros y denotar la gran influencia que estos tenían sobre los *daimyō* cristianos de Kyūshū y otros de Gokinai como Takayama Ukon, a quien consideraba un peligroso fanático:

> Este homem [Seiyakuin] se achou naquella noite com outros gentios asistiendo a mesa de Quambacudono, estando ceando & comendo das conservas & bebendo do mesmo vinho de Portugal que o padre Viceprovincial lhe mandara (por elle mismo o pedir) como dissemos. Depois de cear començando Quambacudono a falar dos padres, achando entre gentio tão boa occasião como se lhe offerecia, tratou de tal maneira com Quambacudono, que se começou a indinar & a mover com furor contra os padres & contra la lei de Deos [...] dizendo que se espantavão ver tão grande fogeição como tinhão todos os senhores Christãos aos padres, & que mal polos Bonzos & polas varelas dos Cámis & Fotoques [*kami* y *hotoke* (budas)], aonde elles entravão, porque logo etão todas destruidas, tomando pera si as que lhe parecião milhores, & logo por força, ou por vontade se fazião todos Christãos, & que assi o fezera tambem Iusto Ucondono, o qual alem de ter feitos Christãos todos os vassalos que primeriro tinha em Tacacçuqui [Takatsuki] & ter destruidas todas as varelas dos Cámis & Fotoques que ali avia nas terras que novamente sua Alteza lhe tinha dadas: em Acaxe[29] hia fazendo o mesmo.[30]

Teóricamente, Hideyoshi fue indignándose cada vez más, animado por el vino portugués, hasta que por fin estalló en uno de sus supuestamente habituales ataques de ira: «finalmente de huna pergunta em outra, & de huna replica em outra, se foi Quambacudono indinando tanto, & entrando em tanta ira & furor».[31] Algunos autores jesuitas[32] afirman incluso que Hideyoshi también estaba de muy mal humor esa noche por-

[27] Fecha de nacimiento y muerte desconocidas. Este nombre es en realidad su cargo como médico; también se le nombra a veces como Seiyakuin Jensō o —en los documentos de los jesuitas— como Jacuin Tokuun, Yacuino u otras variaciones parecidas.

[28] Fróis. *Relacion...* (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 4.

[29] Akashi, feudo de la provincia de Harima al que Hideyoshi trasladó a Takayama en 1585.

[30] Fróis 20-2-1588, en 1598, ff. 205v-206.

[31] *Ibid.*, f. 206.

[32] Murdoch cita a los autores jesuitas Jean Crasset y Pierre François Xavier de Charlevoix. 1903, pp. 244-245.

que, debido a la moral cristiana infundida entre las gentes de la región, sus reclutadores no habían podido convencer a ninguna joven local para que se prestase a ser concubina del Taikō durante su estancia en Hakata para aligerar sus insaciables deseos carnales, un reclutamiento coordinado —no podía ser de otra forma— por Seiyakuin:

> Este Quambacudono depois que se vio feito senhor da monarchia de Iapão, & confirmado & seguro em seu estado (como outro Nero) descobrio muitos vicios que tinha atè então disimulados, & entre outros se entregou tão desenfreadamente ao vicio da sensualidade com molheres, que não lhe basta (conforme ao que se diz) ter juntas na sua fortaleza de Vòçàca [Osaka] perto de trezentas concubinas, alem da sua legitima & principal molher, nem ter outras muitas em diversas fortalezas que estão ao redor do Miàco & de Vozáca, per a quando vai as ditas fortalezas. [...] Manda diversas pessoas por diversas partes de Iapão a inquirir das donzellas de milhor parecer & exterior. [...] Destes corretores do inferno he hum dos mais ossinalados & diligentes hum gentio, que foi Bonzo da Fiyenoiyama [Hiei no yama, el monte Hiei], chamado Tocuun, & por isso he delle mui privado & favorecido. Este home tendo ido as terras de Arima per a fazer seu triste officio, pos os olhos en algunas moças Christás nobres que ahi achou, & parecendolhe a preposito per a as levar a Quambacundono, tratando de o fazer, como ellas fortemente resistissem & se escondessem, ficou este gentio frustrado de seu desejo & tão sentido & agastado, que logo disse com muita ira, que pois as Christás erão desta maneira, & não querião entregarse por mancebas ao Senhor da Tenca[33] pola doutrina que dos padres aprendião, elle faria de tal maneira que não ouvesse daqui a diante em Iapão, nem Christandade, nem tal doutrina.[34]

Como es evidente, alguien tan poderoso como Hideyoshi no necesitaba *convencer* a nadie para hacer nada, puesto que no tenía más que ordenarlo, y cuesta creer que uno de sus médicos y consejeros personales se dedicase a este tipo de tareas, pero ambas ideas contribuyen a crear estas imágenes de sátiro caprichoso, el primero, y víbora confabuladora, el segundo, tan oportunas, sin duda, para el relato jesuita. Vemos que Fróis nos dice que Hideyoshi se había entregado a toda clase de vicios una vez conseguido el gobierno de Japón, como un nuevo Nerón, pero es curioso que no nos lo diga hasta después de su cambio de actitud hacia la misión cristiana, de la misma forma que, de repente, y coincidiendo con el momento en que los jesuitas tuvieron claro que Nobunaga no tenía intención de hacerse cristiano, Fróis empezó a decir cosas como «De grande arrogancia e demencia a que Nobunaga foi levado por suas riquezas, poder e estado»,[35] comparándolo en este caso con Nabucodonosor II y utilizando, así, el mismo discurso creado en este momento para el Taikō.

Sea como fuese, Hideyoshi mandó *ipso facto* un mensaje a Takayama Ukon, quien había participado en la campaña sobre Kyūshū y, más tarde, lo había acompañado en su visita a Hakata, ordenándole que renunciase de inmediato a su condición de cris-

---

[33] *Tenka*, aunque es una palabra que deriva de un concepto chino llamado *t'ien hsia*, «todo lo que hay bajo el cielo», que en principio se utilizaba para referirse a todo el mundo; desde Nobunaga —quien la incorporó a su lema Tenka Fubu, «el estado por medio de las armas»— se empezó a emplear como sinónimo del estado japonés.

[34] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 205v.

[35] Nombre de un capítulo de su obra *Historia de Japam*.

tiano y le advirtiéndole de que, de no cumplir esta orden, perdería de manera automática su feudo y sería desterrado junto con toda su familia y vasallos, «ou elle deixasse de ser Christão, ou logo se desterrasse da suas terras [...] & ficar elle & seu pai, molher & filhos com todos os mais parentes & soldados & gente que tinha em seu serviço, desterrados & sem nada».[36] En capítulos anteriores se ha visto que la gran mayoría de los *daimyō* cristianos se habían convertido atraídos por el comercio que comportaba tener una buena relación con los misioneros, para lo que se vieron verdaderas competiciones de favores entre distintos señores, empezando por sencillamente dejarles predicar en sus tierras y acabando por convertirse ellos mismos y todos sus súbditos, añadiendo al trato, además, la consabida destrucción de templos y santuarios. Pero Ukon no era de Kyūshū, sino de Gokinai, por lo que no tenía acceso de todas formas al comercio de la *Nao do Trato* —ya se ha visto antes que Valignano creía que los cristianos de Gokinai eran mejores que los de la isla sureña por este motivo—, y, además, había sido bautizado siendo aún un niño, cuando lo hizo su padre en 1563. Por todo ello, y pese a las súplicas de sus vasallos, quienes le aconsejaron obedecer solo de un modo formal a la orden de Hideyoshi, pero seguir siendo cristiano en secreto, la respuesta que Ukon dio al Taikō fue la de que no abandonaría su fe, y que aceptaría como un honor sufrir el castigo que fuese necesario por ello:

> Respondeo logo com grande & intrepido animo que elle era Christão, & que fazer seus vassalos Christãos o revera sempre por grande riqueza, pois entendia que com isto servia a seu Deos, & que não avia outra salvação se não em sua santa lei, & que se por isto o queria sua Alteza desterrar, aceitava de boa vontade este desterro.[37]

Como es obvio, esta respuesta negativa —y más aún su argumentación— no hizo más que confirmar las sospechas que Hideyoshi ya albergaba acerca de la enorme influencia que tenían los misioneros sobre sus adeptos en general y sobre los *daimyō* cristianos en particular, y se convenció de que, si a estos señores conversos se les hacía elegir entre su nueva religión y la obediencia a su máximo superior —él—, elegirían lo primero, lo que les convertía, sin duda, en un claro peligro potencial. Así, Ukon fue de inmediato desposeído de sus dominios y condenado al destierro, «naquella mesma noite [Hideyoshi] tirou seu estado a Iusto Ucondono [Takayama Ukon], & o desterrou».[38] Al recibir la respuesta de Ukon, ya de madrugada, el Taikō —según Fróis, «cheo de paixão & de ira»—[39] envió un nuevo mensajero, pero esta vez a Coelho, «que estava naquella hora na fusta ja dormindo, bem descuidado que lhe ouvesse então de acontecer semelhante cousa»,[40] con una nota en la que había tan solo cuatro preguntas:

---

[36] *Ibid.*, ff. 206, 207.
[37] *Ibid.*, f. 207.
[38] *Ibid.*, f. 203v.
[39] *Ibid.*, f. 207v.
[40] *Ibid.*

1. ¿Por qué incitan los padres con tanto fervor a los hombres a hacerse cristianos, convirtiéndolos incluso por la fuerza?
2. ¿Por qué destruyen los templos budistas y santuarios sintoístas, y persiguen a sus bonzos?
3. ¿Por qué comen caballos y vacas, siendo algo tan fuera de toda razón por ser estos animales tan serviciales y provechosos?
4. ¿Por qué compran los portugueses gran cantidad de japoneses y se los llevan cautivos a sus tierras?[41]

Las primeras dos preguntas son, sin duda, las más importantes, puesto que hacían referencia a las principales acusaciones que les solían hacer a los misioneros en Japón: la conversión forzosa y la destrucción de templos y santuarios, por lo que es bastante obvio que Hideyoshi preguntase por ellas. La tercera, sin embargo, parece bastante fuera de lugar, ya que aunque comer carne no era demasiado común en el Japón de la época —en parte por influencia del budismo— y se consideraba especialmente equivocado comer carne de estos dos animales, puesto que eran de gran utilidad vivos, no se trata más que de uno de los miles de contrastes culturales implicados en este contacto, y no parece que el asunto en realidad preocupase demasiado a Hideyoshi. Por último, la cuarta pregunta hacía referencia a un tema que hasta ahora no había aparecido en nuestro relato y que se tratará más adelante. No se hacía mención, sin embargo, a las que, sin duda, eran las principales preocupaciones del Taikō en todo este asunto: la obediencia de los *daimyō* cristianos y, relacionado con ello, el posible papel de los misioneros como avanzadilla de una posterior invasión —aspecto que sería crucial unos años más tarde, como se verá.

El viceprovincial, al que se hizo salir de la fusta y bajar al puerto para recibir el mensaje, comprensiblemente alarmado por lo inesperado e intempestivo de la visita, así como por el carácter acusatorio de las preguntas que le hacía Hideyoshi, respondió:

1. Los padres venimos desde Europa hasta Japón, con tanto gasto y tantos peligros y esfuerzos, para intentar salvar las almas de los japoneses, predicándoles la ley de nuestro señor Jesucristo, que es la única en la que está la salvación, y como solo venimos para esto, trabajamos todo lo que podemos para conseguirlo. Ni lo hacemos nunca ni tenemos por costumbre hacer cristianos por la fuerza, y aunque quisiéramos, no podríamos forzar a los japoneses, pues estos son libres y los padres no tenemos ningún poder sobre ellos, lo único que fuerza a los japoneses es la ley verdadera que les predicamos y que les mueve a hacerse cristianos.
2. Los japoneses que se hacen cristianos entienden que en la ley de los *kami* y los budas no hay salvación, y por eso destruyen los templos y santuarios, y levantan en su lugar iglesias a Dios.
3. Ni los padres comemos carne de caballo ni es costumbre entre los portugueses hacerlo; sí es cierto que los portugueses comen carne de vaca, porque así se acostumbra a hacer en su país, y cuando los padres estamos en los puertos a los que llegan

[41] *Ibid.*, f. 207v; Takase 1993, p. 148.

los portugueses, también la comemos algunas veces, pero nos será muy fácil dejar de hacerlo si así le parece bien a su Alteza.

4. En cuando a los japoneses que compran los portugueses, ellos los compran porque otros japoneses los venden, y a los padres nos disgusta mucho esto y hacemos todo lo que podemos para impedirlo, pero no podemos hacer más porque los mismos señores de las tierras y otros gentiles los venden, pero si su Alteza quisiera, podría fácilmente poner remedio a esto, mandando a los señores de los puertos a los que llegan las naves que no permitan que se venda a ningún japonés, y castigándolos severamente en caso de incumplirse.[42]

Ya se ha comentado que en realidad los jesuitas habían visto con muy buenos ojos tanto las conversiones forzosas de miles de súbditos de los *daimyō* cristianos como la destrucción de sus templos y santuarios —cuando no las provocaron directamente—; de hecho, el mismo Coelho entre ellos.[43] Es obvio que el viceprovincial no podía decírselo a Hideyoshi, pero también parece evidente que este creyese que si los misioneros hubiesen estado en contra de estas prácticas, no habrían aceptado que los señores cristianos hubiesen obligado a su pueblo a convertirse y, tras quizá un primer episodio de destrucción de templos y santuarios, su condena pública habría evitado que este fenómeno se repitiese.

Tras lo sucedido el día 23, Hideyoshi decidió publicar al día siguiente un edicto trascendental para la misión católica en Japón desde ese momento; sin embargo, antes de llegar a ello, conviene, primero, analizar con algo más de profundidad algunos asuntos que han aparecido en esta sección.

Takayama Ukon, don Justo

No se trata de repasar ahora en profundidad la biografía de este *daimyō* cristiano —lo que sería, sin duda, interesante, pero deberá hacerse en otro momento—, sino de destacar algunos episodios puntuales en los que se vio involucrado antes de la noche del 23 de julio de 1587 y que tuvieron mucho que ver con lo sucedido entonces. Takayama Ukon, al que Fróis llamaba «valerozo e esforçado soldado de Christo»,[44] ha ido apareciendo algunas veces a lo largo de este relato: primero se ha visto que, en 1563, un samurái llamado Takayama Tomoteru, encargado de investigar las actividades de los misioneros en Kioto, se había acabado bautizando con el nombre de Dario junto con toda su familia, incluyendo a uno de sus hijos, de unos once años, llamado Ukon, bautizado entonces como Justo; después, ha vuelto a aparecer al hablar del recorrido que hizo Valignano por Gokinai en su primera visita a Japón, y se ha dicho que Takayama[45] era el señor del feudo de Takatsuki, y que este lugar era uno de los principales núcleos

[42] Fróis 20-2-1588, en 1598, ff. 207v-208; Takase 1993, pp. 148-149.

[43] Asami 2008, p. 167.

[44] Fróis 1580, en 1982, p. 220.

[45] Cuando solo utilice el apellido, sin especificar, me referiré siempre a Takayama Ukon, y no a su padre, para quien utilizaré también el nombre.

cristianos fuera de Kyūshū, con 18.000 conversos de una población total de 25.000 habitantes. Acerca de estos dos momentos no cabe añadir nada más, pero sí a otras apariciones posteriores, donde se ha omitido alguna información relacionada con este *daimyō* por considerar más oportuno ofrecerla en esta sección del cuarto capítulo, tras ser conocedores ya de su destierro por parte de Hideyoshi, y utilizarla como explicación de los motivos del Taikō, no ya para dicha condena, sino para, en primer lugar, elegirlo precisamente a él —de entre todos los señores cristianos que había en ese momento en Hakata— para hacerle escoger entre su deber como cristiano y su deber como samurái.

Así, en el segundo capítulo, se han proporcionado dos datos que se retomarán ahora y que están, además, relacionados entre sí: el primero, que cuando Valignano visitó Gokinai prefirió centrarse, sobre todo, en Azuchi, por lo que no pudo visitar algunas zonas, a las que en su lugar envió a algún representante de la misión, una de ellas la provincia de Echizen, donde se dijo que estaba entonces desterrado el padre de Takayama, sin explicar en ese momento nada más acerca de este hecho; el segundo, que los jesuitas habían intermediado en cierto tema político en favor de Nobunaga, aprovechando su influencia sobre el señor de Takatsuki, y que eso había provocado que desde entonces el líder de los Oda redoblase sus favores a los misioneros, sin tampoco aclarar de qué se trataba este asunto, cosa que se hará ahora.

Esta vez, el episodio aparece tanto en documentos jesuitas como en la crónica oficial de Nobunaga, y ambas versiones son más o menos la misma, aunque mucho más breve la de Ōta Gyūichi, en la que es la primera y única aparición de los misioneros —a los que el autor llamaba «bonzos de la secta de Deus»—[46] en esta crónica. Debemos situarnos en el año 1578, cuando Nobunaga se encontraba luchando contra los monjes del Hongan-ji, quienes recibían, a su vez, ayuda del clan Mōri, uno de los principales enemigos de los Oda y contra el que había sido enviado Hideyoshi desde finales de 1577. Dentro de este escenario, un señor de la estratégicamente bien situada provincia de Settsu, Araki Murashige (1535-1586), que era vasallo de Nobunaga, cambió entonces de bando y se alineó con los Mōri. Dentro de esta provincia, el control de un castillo era en especial importante por su localización, el de Takatsuki, en manos de dos vasallos de Araki, que no eran otros que Takayama Ukon y su padre Tomoteru. Y es importante destacar este dato: los Takayama eran vasallos de Araki, no de Nobunaga, por mucho que Araki sí fuese, a su vez, vasallo de Nobunaga, por lo que lo habitual en estos casos de traición o cambio de bando era que los vasallos del que había cometido la traición le fuesen leales a él, pues la lealtad se debía al señor inmediatamente superior, y no al señor que hubiese por encima de este. Takayama, sin embargo, ya se había mostrado contrario a la rebelión de Araki, y en uno de los consejos celebrados antes de esta le pidió que permaneciese leal a los Oda, pero sin éxito.[47]

Nobunaga sitió entonces el castillo de Takatsuki con sus ejércitos, pero antes de tener que llevar adelante un asedio que podía ser largo, como sabía que los Takayama eran cristianos y como tenía tan buena relación con los jesuitas, decidió intentar solu-

[46] Ōta 1610, en 2011, p. 298.
[47] Gonoi 2003, p. 74.

cionar el problema por la vía diplomática, llamando al padre Organtino para pedirle que intercediera en el asunto. Esto es lo que nos dicen tanto la crónica de Nobunaga[48] como una carta[49] del jesuita Lourenço Mexia (1539-1599), pero Fróis añade —probablemente por su cuenta—[50] que Organtino ya se había reunido antes con Takayama para pedirle que no se enemistase con Nobunaga,[51] dato que recogen algunos autores jesuitas.[52] Sea esto cierto o no, lo que sí sabemos es que el líder de los Oda le pidió a Organtino que convenciese a los Takayama de que permaneciesen en su bando, y le ofreció, además, una recompensa si lo conseguía, pues le prometió favorecer a la misión jesuita mucho más de lo que ya la estaba favoreciendo, permitiéndoles construir sus iglesias y seminarios allá donde quisieran de todas sus provincias. Lo que también nos dice Ōta pero, sin embargo, calla Fróis es que, además, le dijo que, de no hacerlo, su secta sería exterminada,[53] y puede que la razón del silencio del por lo general locuaz cronista portugués sea que cuando escribió su versión de estos hechos, en 1580, la narrativa jesuita acerca de Nobunaga todavía era la del gran defensor del cristianismo. Sin embargo, en esta clara amenaza vemos, en realidad, la mejor de las pruebas de lo que se ha defendido aquí al hablar de la relación del líder de los Oda y la misión cristiana: que este no sentía ninguna simpatía especial por la misión más allá del provecho temporal que pudiera obtener favoreciéndola y que, llegado el caso, no tendría ningún problema en dejar de favorecerla e incluso en acabar con ella. Por otro lado, no encuentro un motivo para que Ōta hubiese incluido este dato de no ser cierto.

En cualquier caso, el padre Organtino, acompañado del hermano Lourenço y de algunos hombres de confianza de Nobunaga, se dirigió al castillo de Takatsuki para comunicarle a Takayama las palabras del líder de los Oda. Tras esta primera entrevista, pasaron unos días sin que hubiese ningún movimiento en la fortaleza, parece ser que por la diferencia de opinión entre Takayama y su padre, puesto que mientras que el primero era partidario de romper con Araki para no perjudicar a la misión cristiana, el segundo —pese a ser también cristiano— priorizaba su deber como samurái y, por tanto, la lealtad hacia su señor directo. Nobunaga, por su parte, empezó a desesperarse por la falta de respuesta, y amenazó a Organtino con llevar ante el castillo a todos los seminaristas y hermanos que hubiese en sus tierras y crucificarlos, e incluso con matar a todos los cristianos del feudo de Takatsuki —donde vivía la mayor parte de cristianos de Gokinai—, si Takayama no se rendía. Organtino y Lourenço volvieron entonces a entrar en el castillo para comunicar las nuevas condiciones de Nobunaga; sin embargo, una vez allí, fueron retenidos por Tomoteru y sus hombres, quienes se negaban a traicionar a Araki, aunque finalmente decidieron soltarlos y permitirles salir del casti-

[48] Ōta 1610, en 2011, p. 298.

[49] Mexia. *Al general jesuita, 20-10-1580*, en 1598, p. 474v.

[50] El capítulo 27 del tercer volumen de su obra *Historia de Japam* está dedicado en exclusiva a este suceso, y en la primera nota al pie se nos informa de que está basado en la carta de Mexia, pero se añade «Fróis tal vez se aproveita, também, dalguns papéis do P.Organtino», aunque no se nos detalla qué documentos son estos que utilizó para, de las tres páginas de Mexia, llegar a las veinticuatro de su capítulo.

[51] Fróis 1580, en 1982, p. 209.

[52] Por ejemplo, Laures 1954, p. 96.

[53] Ōta 1610, en 2011, p. 298.

llo, custodiados por el propio Ukon. Este, una vez fuera de la fortaleza, en lugar de despedirse de Organtino y volver a entrar, se quitó la ropa y se cortó el pelo, dejando así de tener la apariencia de un samurái y renunciando, por tanto, a esa condición, y acompañó a los jesuitas hasta el campamento de Nobunaga con la intención de pedirle que o bien le permitiese convertirse en misionero o que lo ejecutase, muriendo así como un mártir. Aunque con este gesto no estaba rindiendo Takatsuki —que seguía en manos de su padre—, sus vasallos decidieron entonces tomar el castillo por la fuerza, arrebatándoselo a Tomoteru y sus seguidores. Nobunaga decidió entonces no permitir que Takayama entrase a formar parte de la misión cristiana ni tampoco que se convirtiese en un mártir, y, en cambio, lo aceptó como vasallo y aumentó sus territorios. Con respecto a la misión cristiana, el líder de los Oda cumplió su promesa, y desde ese momento redobló sus favores hacia los jesuitas, como se ha dicho.

Por otro lado, Tomoteru consiguió escapar con vida cuando los vasallos de su hijo tomaron Takatsuki por la fuerza, momento en que se trasladó al castillo de Araki para intentar evitar que este, al conocer lo sucedido, ejecutase a los miembros de la familia Takayama que tenía como rehenes —tal y como era costumbre— y que Ukon había decidido, por tanto, poner en serio peligro, cuando no sacrificar directamente, con sus acciones. Cuando, pasado un tiempo, Nobunaga por fin acabó con las fuerzas de Araki y controló toda la provincia de Settsu, condenó a muerte a Tomoteru por su traición, aunque, por reconocimiento a su hijo, acabó conmutando esta pena por un destierro en la provincia de Echizen —que es donde había aparecido en el segundo capítulo.

Este suceso, por un lado, nos demuestra la fuerte influencia que los jesuitas y la religión cristiana en general tenían sobre, en este caso, Takayama Ukon —algo que ya se ha visto en este mismo capítulo al saber de su aceptación del destierro antes que renunciar a su condición de cristiano—. Es también muy sintomático, por otro lado, de la diferencia entre los que se habían convertido siendo ya adultos, como Tomoteru, quizá movidos por intereses —hecho todavía más claro en el caso de Kyūshū—, y aquellos que se habían convertido siendo niños, como Ukon, y, por tanto, habían sido educados en un entorno cristiano, lo que nos demuestra también la razón que tenían los jesuitas al considerar como uno de los pilares de su empresa la educación de los más jóvenes y, en concreto, de los hijos de las élites. Organtino había definido años antes tanto a Tomoteru como a Ukon, diciendo que eran «piedras preciosas [...] aquellos que portan la bandera de todos los otros cristianos»;[54] sin embargo, vemos que solo uno de ellos siguió portando esta bandera cuando esto se contrapuso a su deber como samurái: el que había sido educado para que fuera así. Pero, además, este suceso también nos permite conocer un antecedente que constituyó casi con seguridad el principal motivo por el que el Taikō, la noche del 23 de julio de nueve años más tarde, decidió poner a prueba precisamente a Takayama y no a ningún otro *daimyō* cristiano. Quizá esta conexión sea más fácil de ver si decimos que uno de los hombres de Nobunaga que acompañó a Organtino en sus negociaciones en el castillo de Takatsuki y que vio con sus propios ojos a Takayama cortándose el pelo, renunciando así a seguir siendo un samurái y, por el contrario, decidiendo afrontar la muerte antes que

[54] Gnecchi-Soldo. *Al general jesuita, 29-9-1577*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 177v. Traducción propia del italiano.

perjudicar a la misión cristiana, era un tal Hashiba Chikuzen, que —cabe recordar— era el nombre que por aquel entonces utilizaba quien más tarde sería conocido como Toyotomi Hideyoshi.[55]

Si seguimos con esta recapitulación, en el tercer capítulo ha vuelto a aparecer Takayama cuando se ha dicho que al ejército de Hideyoshi se le unieron los de algunos otros señores para enfrentarse a las fuerzas de Akechi Mitsuhide en la batalla de Yamazaki de 1582, y que uno de estos señores había sido Takayama, lo que, según parece, fue, además, por petición de los misioneros. Cuando Akechi, tras acabar con Nobunaga, llegó a la ciudad de Azuchi, hizo llamar a los jesuitas que había allí para decirles que quería que hablasen con Takayama para convencerle de que se pusiese de su lado. Akechi, de hecho, consideraba a este *daimyō* como un aliado, y prueba de ello es que no atacó sus castillos en Settsu, mientras que sí lo hizo con otros de la misma provincia, y además le envió un certificado en el que le aseguraba su propiedad sobre el feudo de Takatsuki.[56] Sin embargo, los misioneros, lejos de hacer lo que Akechi les había pedido, escribieron una carta en portugués a Takayama donde le pedían que hiciese justo lo contrario,[57] como así hizo, formando parte incluso de la vanguardia del ejército de Hideyoshi —y participando, desde entonces, en todas las campañas de conquista del país—. Para los jesuitas, su propio papel en este hito de la historia japonesa fue imprescindible, porque si ellos fueron los causantes de que Takayama se pusiese del lado del Taikō, el *daimyō* cristiano tuvo, a su vez, todo el mérito —siempre según Fróis— de la derrota de Akechi, porque no pudo esperar la llegada de las tropas de Hideyoshi y atacó al enemigo con apenas mil soldados y la siempre decisiva ayuda de Dios, decantando el curso de la batalla desde ese momento:

> Como vio Ucondono que tardava o exercito de Faxiba [Hashiba (Hideyoshi)], quiz elle hir lá em pessoa avizá-lo do perigo em que estavão. [...] Não quiz então Justo Ucondono esperar outra occazião, e como valerozo capitão e de grande animo, confiado em Deos e intrepido na guerra, com a sua gente somente, que serião pouco mais ou menos mil homens, abrio as portas e arremeteo a cometer o inimigo. Os christãos o fizerão alli extrenua e valerozamente, porque não morrendo mais que hum só, cortarão mais de duzentas cabeças de gente nobre de Aquechi, de maneira que logo seo exercito començou a titubar e a desordenar-se. [...] Parece sobretudo que a Providencia divina o ordenou assim, querendo que se atribuisse esta vitoria a Justo Ucondono e a sua gente, e que elle adquirisse o maior nome e fama de quantos senhores então havia na Tenca.[58]

No tenemos constancia de que Hideyoshi llegase a conocer la mediación de los jesuitas para poner a Takayama de su lado, pero parece bastante probable que fuera de este modo, e incluso que los mismos misioneros le hubiesen informado de ello para ganarse así sus simpatías, lo que encajaría con la buena relación que, en efecto, tuvo con

---

55 Fróis 1580, en 1982, p. 209; Ōta 1610, en 2011, p. 298.

56 Gonoi 2003, p. 84.

57 Reyes 2014, pp. 256-257.

58 Fróis 1580, en 1982, p. 359.

ellos en esos primeros tiempos de su gobierno sobre el clan Oda. En caso de que hubiera sido así, por complacido que hubiese estado por la ayuda prestada por los jesuitas, también se habría tratado de una nueva muestra tanto de injerencia política como de su influencia sobre un *daimyō* cristiano, y, en concreto —de nuevo—, sobre Takayama.

Poco después de la batalla de Yamazaki, durante los funerales por la muerte de Nobunaga, Hideyoshi también fue testigo directo de un nuevo gesto de Takayama con el que dejaba claro lo importantes que eran sus convicciones cristianas para él, pues fácilmente hubiera podido morir allí mismo por ellas, en un episodio que Fróis recogía con orgullo:

> No tempo que se fizerão as exequias de Nobunanga achandose a ellas presente com quasi todos os mais senhores do Goquinay, Quambacundono que as mandava fazer avendo como he entre elles costume de ir todos os senhores a offerecer em hum perfumador que estava diante de hum Fotoque aguila em reconhecimento que Nobunanga era seu senhor, començando desde Quambacundono, indo todos a fazer aquella cerimonia, somente Ucondono a não quis fazer, parecendolhe que era acto de idolatria, pondose en risco de perder a vida & estado, & de ser morto ahi mesmo por Quambacundono, determinandose fosse perguntado dar por rezão que não hia por ser Christão & não lhe ser licito fazelo.[59]

Hideyoshi, sin embargo, no castigó este gesto. Por el contrario, desde esa época, Takayama se convirtió en uno de sus generales de confianza y en una pieza fundamental en sus relaciones con la misión cristiana. Con la destrucción de la ciudad de Azuchi, el seminario que tenían allí los jesuitas fue trasladado a Takatsuki, feudo que el Taikō decidió que siguiese perteneciendo a Takayama y que incluso aumentó con generosidad; y cuando se inició la construcción del castillo de Osaka y se vio que esa ciudad sería la base del nuevo gobernante del país, Organtino le pidió a Takayama que intercediese por ellos ante Hideyoshi para poder construir allí una iglesia. Más tarde, tras la conquista de la isla de Shikoku, Takayama fue premiado con un feudo todavía mayor que Takatsuki, el de Akashi, pasando así de un estipendio de cuarenta mil *koku* a otro de sesenta mil, y, además, el Taikō otorgó Takatsuki a otro señor converso, permitiendo así que los cristianos de ese territorio pudieran seguir siéndolo sin problema, para tranquilidad de Takayama. Una tranquilidad de la que no pudieron disfrutar, en cambio, los bonzos de Akashi, cuyo nuevo señor aplicó de inmediato las ya conocidas políticas de conversión forzosa de la población y de destrucción de los templos y santuarios. Cuando los bonzos de este feudo acudieron a Osaka para quejarse ante Hideyoshi de lo sucedido, este les respondió que Takayama era ahora el señor de Akashi, por lo que podía hacer lo que creyese conveniente,[60] aunque ya se ha visto que, a la larga, esta queja no cayó en saco roto.

Tras repasar todos estos antecedentes, volvamos a la noche del 23 de julio de 1587. Tras la orden de destierro por parte de Hideyoshi en Hakata, Takayama vivió durante casi tres décadas bajo la protección de distintos señores, cristianos o no, como Konishi

---

[59] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 208v.
[60] Gonoi 2003, p. 86.

Yukinaga o Maeda Toshiie, algo de lo que el Taikō —como es obvio— debía ser conocedor y consintió. En 1614, con la prohibición definitiva del cristianismo por parte del gobierno Tokugawa, se exilió en Manila,[61] donde fue muy bien recibido por los jesuitas y el gobierno castellano de la ciudad, pero falleció apenas un mes y medio después de llegar a Filipinas, donde fue enterrado con grandes honores. Recientemente, en febrero de 2017, y atendiendo a una demanda surgida casi desde la misma época de su muerte, fue beatificado por el actual papa de la Iglesia católica, y aún está muy presente en trabajos de autores eclesiásticos, en los que se le considera el paradigma del verdadero *daimyō* cristiano.[62]

Vemos, así, que no parece demasiado probable que Hideyoshi decidiese por casualidad elegir a Takayama para poner a prueba la lealtad de los *daimyō* cristianos para con él si esta era confrontada con sus creencias religiosas. Los ya extintos grupos rebeldes relacionados con monasterios budistas habían estado formados por gente llana, no por miembros de las élites guerreras o cortesanas, y ningún samurái elegía traicionar a su señor por fidelidad hacia Amida o cualquier otra deidad budista o shintoísta; en cambio, esta nueva religión extranjera resultó que tenía la capacidad no solo de extenderse entre las élites, sino incluso de llegar al punto de ponerlas en contra de sus gobernantes si era necesario. Pese a las evidencias, entre los autores jesuitas es común restar importancia, e incluso negar, que los jesuitas tuviesen algún poder sobre los *daimyō* cristianos, como Álvarez-Taladriz, al decirnos que «los misioneros no podían ser más que espectadores sin ninguna influencia considerable con los gobernantes, a diferencia de lo que sucedía en el resto de las Indias Orientales».[63] En todo caso, la opinión de Hideyoshi era muy distinta a esta, y un gobierno como el suyo, enfocado en conseguir la estabilidad política y social del país, no podía tolerar que las élites se pusieran del lado de unos religiosos que, además, eran de otro país.

Los esclavos japoneses

Ya se ha visto que, de las cuatro preguntas que Hideyoshi envió al viceprovincial Coelho la noche del 23 de julio, una de ellas hablaba de manera específica de esclavos japoneses comprados por los portugueses y trasladados fuera del país, y también que la respuesta del jesuita a esta pregunta fue que a los misioneros les disgustaba mucho este hecho, pero que no podían hacer nada para evitarlo, y, además, trasladaba la culpa a los vendedores japoneses y sugería a Hideyoshi que sencillamente lo prohibiese si tanto le molestaba. Se trata de un tema, el de la esclavitud en Japón y la participación en ella de los portugueses, que no aparece en muchos de los trabajos sobre el cristianismo en Japón —sobre todo en los de autores jesuitas o vinculados a la Iglesia—, pese a que sí suela decirse en ellos que los *wakō* capturaban esclavos o que los ejércitos del Taikō también llevaron a miles de ellos a Japón desde Corea durante la guerra. En muchos

[61] Vu Thanh 2018, p. 102.

[62] Por ejemplo, de Luca 2008, pp. 155-156.

[63] Álvarez-Taladriz 1954, p. 66*.

otros trabajos, aunque aparecen estos esclavos japoneses comprados por los portugueses, lo hacen de un modo tímido, quizá por hacerse ineludible su aparición a causa de su mención expresa en estas preguntas y leyes de Hideyoshi en 1587; son pocos los que, como suele hacer, por ejemplo, Boxer, son abiertamente críticos con este tema, y son menos aún los que dedican al tema trabajos específicos.[64] Como es obvio, ni a la Iglesia ni a Portugal les debe resultar agradable tratar este asunto cuando se puede hablar, en su lugar, de llevar la salvación de las almas a quienes no tenían acceso a ella o de heroicos descubrimientos geográficos, pero es un tema que sin duda conviene tratar, no solo porque fue un factor de una importancia considerable en cuanto a la respuesta que Japón dio a Europa y al cristianismo en esta fase de contacto, sino también porque ayuda a visibilizar un fenómeno que, por su incomodidad, suele obviarse demasiado a menudo.

La postura de la Iglesia de la época —y se trata de una época extensa— al respecto de la esclavitud fue, como mínimo, permisiva,[65] cuando no participó en ella, tanto en lo que respecta al uso de esclavos en sus propias instituciones como incluso directamente en su tráfico, tras establecer quiénes y bajo qué circunstancias podían convertirse en esclavos, pues, por ejemplo, el propio papa había autorizado al rey de Portugal a tener esclavos, siempre que estos fuesen paganos[66] —por las calles de la propia Lisboa había gran cantidad de esclavos africanos—.[67] Fueron muy pocas las voces dentro del clero que abogaron por la abolición. Lo más común era que se defendiese que el trato que se daba a los esclavos fuese lo más humano posible —una reclamación, por otro lado, que, dados los estándares de la época, era ciertamente humanitaria y merece reconocimiento.

Los inicios de los viajes portugueses por la costa occidental africana ya estuvieron relacionados con la actividad esclavista, cuyos beneficios ayudaron a financiar estos costosos viajes de exploración —hablamos de unos 150.000 esclavos entre 1450 y 1500—.[68] Parte del avance explorador luso de las primeras décadas del siglo xv se debió a la necesidad de llegar a nuevos territorios cuyos habitantes aún no estuviesen alerta ante los ataques portugueses en busca de esclavos,[69] aunque pronto se optó por la comodidad de comprarlos a mercaderes esclavistas locales en lugar de tener que capturarlos, cambiándolos, en muchas ocasiones, por caballos, a razón de siete esclavos por animal.[70] Esta actividad esclavista portuguesa no cesó tampoco en la costa oriental africana o tras su llegada a India. Allí, el Consejo de Goa estableció, en 1567, cuatro categorías de esclavos que se consideraban legales: los nacidos de una mujer esclava, los prisioneros de lo que se considerase «una guerra justa», aquellos que se hubieran vendido de forma legal —categoría, de hecho, ambigua— y los que procediesen de algún país o región donde la esclavitud constituyese una condena por un crimen cometido. Y pese

[64] Por ejemplo, Nelson 2004 y Ehalt 2018.
[65] Boxer 1978, p. 30.
[66] Takase 1993, p. 152.
[67] Bouza 2010, p. 49.
[68] Boxer 1969, p. 31.
[69] Newitt 2005, p. 24.
[70] Brading 2006, p. 176.

a que estas categorías eran muy amplias, se considera que tres cuartos del total de esclavos de la India portuguesa habían sido esclavizados de otras formas.[71] Se trata, además, de un tráfico a tal escala que en algunos emplazamientos portugueses, como en el caso extremo de Macao, el número de esclavos residentes quintuplicaba el de ciudadanos libres.[72]

Los propios jesuitas emplearon también esclavos para tareas domésticas y agrícolas en todos los territorios en los que tuvieron presencia, e incluso participaron de manera activa en el negocio esclavista en zonas como Angola a finales del siglo XVI, donde recibían cientos de esclavos como regalo de jefes locales y donde, como mínimo, se llegó a debatir si sería adecuado o no exportar a Brasil los que allí no necesitasen y mejorar así sus maltrechas finanzas. El mismo Valignano, a su llegada a Goa, se sorprendió de que solo en el colegio de São Paulo hubiese cerca de cincuenta esclavos, y cuando más tarde se debatió sobre la necesidad de tenerlos —tanto en ese colegio como en el resto de instituciones jesuitas de India—, estuvo de acuerdo con la idea mayoritaria de que estos eran imprescindibles para el funcionamiento de la misión, y solo añadió que debería limitarse su número a los estrictamente necesarios, asegurarse de que se hubiesen hecho esclavos de forma legal —según las cláusulas ya citadas— y tratarlos de un modo correcto, además de, como es obvio, darles formación cristiana:

> Que se examinen los justos títulos de los esclavos que están en nuestras casas [...] y dése aviso al Padre Provincial de los que no tienen justo título, y assimismo de los que ha mucho que sirven y merecen que sean libertados. Y téngase cuidado que digan cada día la doctrina y sean bien instruidos para que sepan bien confessarse y comulgar, procurando que lo agan cada mes, y en lo demás sean bien tratados, y se manden recrear los días de fiestas.[73]

En ningún momento se condenaba el hecho en sí de tener esclavos, pero, al fin y al cabo, como ya se ha visto en el segundo capítulo, Valignano creía que tanto africanos como indios eran pueblos que no podían gobernarse a sí mismos y que habían nacido para servir.[74]

En cuanto a Japón, no se puede decir en absoluto que la esclavitud fuese allí un fenómeno desconocido hasta la llegada de los portugueses, pero tampoco era algo demasiado común, y distaba mucho, tanto en el volumen del tráfico como en el trato dispensado a los esclavos, del tipo de esclavitud instaurado entonces por los comerciantes lusos. Las guerras civiles que asolaban el Japón de la época provocaron que mucha gente fuese demasiado pobre para sobrevivir, y que ellos mismos se vendiesen o vendieran a sus hijos. Pero cuando este trato se daba entre japoneses, solía hacerse por un número determinado y acordado de años. Los esclavos podían tener propiedades y, como los mismos jesuitas afirmaron, se les trataba no solo dignamente, sino también

---

[71] Boxer 1948, p. 227.

[72] Moran 1993, p. 109.

[73] Valignano. *Al superior jesuita de India*, 1576, en 1968, pp. 522-523.

[74] Valignano. *Delle diversità...* (1576), en ARSI, Goa 31, ff. 339v-341v; Valignano. *Al general jesuita, 7-8-1574*, en ARSI, Goa 12, ff. 197-197v.

como a hijos, mientras que los portugueses trataban a los suyos como a perros.[75] Con la llegada de los comerciantes portugueses, estos empezaron a comprar este tipo de esclavos japoneses. Los puertos de Kyūshū se convirtieron en un floreciente mercado esclavista, y se hicieron muchos más esclavos aún al dispararse la demanda. La opinión pública japonesa era en su mayoría contraria a la idea de que personas de su misma tierra fueran compradas por extranjeros, que, además, se los llevaban fuera del país, y culpaban de ello tanto a los comerciantes portugueses como a los jesuitas, porque creían que, teniendo autoridad sobre los comerciantes, no hacían nada por evitar estas prácticas. Sin dejar de ser cierto, no lo es menos que los *daimyō* de estos territorios tampoco impidieron este comercio, casi con seguridad por creer que, de hacerlo, los mercaderes dejarían de atracar en sus puertos para buscar otros donde no se les prohibiese comprar esclavos. Se podría decir que el mismo interés económico que les llevaba a hacerse cristianos, a promover conversiones forzosas de sus súbditos o a destruir templos y santuarios les llevaba también a tolerar la venta de sus propios compatriotas como esclavos, con lo que, por tanto, participaban en el tráfico.

En cuanto a los propios jesuitas de la misión japonesa, también tenían y utilizaban esclavos procedentes de África, India u otras zonas de Asia, que, por lo general, aparecen en sus escritos —en los de entonces y en los muy posteriores—, como «sirvientes» o «criados», y que trabajaban en sus casas, colegios y seminarios, y que, además, se convirtieron en personajes habituales en los cuadros del llamado arte *nanban*. Uno de estos esclavos africanos protagonizó un curioso episodio que aparece en la crónica de Oda Nobunaga y que ha pasado a formar parte del folclore japonés. Lo recogió el cronista Ōta Gyūichi en la primera entrevista de Valignano con Nobunaga. Cuando el visitador napolitano llegó a Japón en 1579, una de las personas que le acompañaban era precisamente un esclavo mozambiqueño que medía cerca de un metro y noventa centímetros, y que trabajó al servicio de los misioneros bajo esa condición, la de esclavo. Cuando Valignano viajó a Kioto en 1581 lo llevó consigo, y su presencia causó tal sensación y asombro que la noticia acabó llegando a oídos de Nobunaga. Así, el poderoso *daimyō* envió un mensaje a los jesuitas pidiéndoles que fuesen a verle y llevasen con ellos a esa persona de color negro de la que todo el mundo hablaba, y Organtino se lo llevó un par de días antes de la entrevista con Valignano. La crónica de Ōta describe al esclavo como un joven de unos veintiséis o veintisiete años, de apariencia sana, muy fuerte, con todo el cuerpo de color negro «como un buey» y con la fuerza de diez hombres.[76] Nobunaga quedó impresionado por su apariencia, hizo que se desvistiese y les ordenó a unas criadas que frotasen su piel con toda clase de jabones, aceites y ungüentos para comprobar que ese color era natural y no alguna clase de tinte o pintura. Una vez estuvo seguro de que el portento era real, pidió a los jesuitas que el joven se quedase con él, a lo que los religiosos accedieron, regalándoselo. El nombre que se le dio fue Yasuke (h. 1555-?), y desde ese momento acompañó siempre a Nobunaga como una especie de guardaespaldas. Cabe destacar que a partir de entonces dejó de ser un es-

---

[75] Documento citado —sin proporcionar la referencia completa y traduciéndolo al inglés— en Nelson 2004, p. 468.

[76] Ōta 1610, en 2011, pp. 385-386.

clavo, puesto que al estar al servicio del *daimyō* recibió un estipendio como el resto de vasallos, obteniendo así la condición de samurái. Se sabe que estuvo en el incidente Honnō-ji, luchando contra los hombres de Akechi Mitsuhide y que pudo escapar de allí con vida, llegando incluso adonde se alojaba el hijo de Nobunaga. Cuando este fue también atacado, de nuevo luchó como uno más, con la única diferencia de que, cuando se vieron derrotados, él no cometió *seppuku* como muchos de sus compañeros, sino que se rindió ante el enemigo. Akechi decidió entonces perdonarle la vida, aunque parece que no por misericordia, sino por desprecio, afirmando que Yasuke era más un animal que un hombre, por lo que no se le podía considerar un samurái y, por tanto, no tenía una responsabilidad que tuviese que pagar con su vida, como se esperaba de un guerrero al ser derrotado. Así, fue devuelto a los jesuitas, y a partir de ese momento la historia lo pierde la pista, aunque se cree que acabó volviendo a su tierra.[77]

Episodios pintorescos aparte, los jesuitas de la misión japonesa no solo tenían trabajando para ellos a numerosos esclavos, sino que también formaban parte de la propia estructura mercantil del tráfico de esclavos japoneses llevado a cabo por los mercaderes portugueses. Por un lado, la residencia que los misioneros tenían en Nagasaki funcionaba como una especie de oficina aduanera donde se llevaba un registro de todas las mercancías compradas y vendidas por los comerciantes lusos, entre ellas, los esclavos. Por otro, en Macao, otro grupo de jesuitas se encargaba de revisar que los esclavos japoneses que llevaban allí los portugueses se hubieran adquirido legalmente y se hubieran convertido en esclavos mediante alguno de los métodos considerados admisibles.[78] Sin embargo, pese a esta apariencia de legalidad, los propios jesuitas reconocían que la forma inhumana en que se trasladaba por mar a estos esclavos acababa con la vida de muchos de ellos, y que aquellos que tenían un contrato en el que se estipulaba que solo serían esclavos durante un tiempo limitado solían ser esclavizados de por vida.[79] Y aunque quizá formalmente no entrasen dentro de la categoría de esclavos, Valignano proponía —no se sabe si llegó a hacerse— utilizar los servicios de niños japoneses abandonados por sus padres por no poderlos alimentar:

> Quanto a lo tercero de recebir los niños que suelen matar las madres pareçe que seria tambien cosa muy buena, porque allende de salvar muchas almas y evitar muchos peccados tendria con el tiempo la yglesia mucha gente de servicio, porque avria de ser con esta obligacion que a lo menos hasta los treinta años quedassen obligados a servir a la yglesia, y lo mesmo se podria hazer de las niñas dandolas a algunas cristianas Japponas con esta obligacion de las servir hasta los treinta años.[80]

Como decía, quizá de manera oficial esto no pueda considerarse esclavitud, pero en realidad lo que proponía el visitador era adquirir los servicios de una persona durante treinta años a cambio de su manutención, como si hubiesen comprado estos niños a sus padres, solo que en este caso ni siquiera les tendrían que pagar un precio por

---

[77] López-Vera 2016, pp. 144-145.
[78] Moran 1993, pp. 108-109.
[79] Nelson 2004, p. 469.
[80] Valignano. *Addiciones...* (1592), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 319.

ellos —todo ello sin entrar en consideraciones morales y éticas por proceder esta idea de un sacerdote.

Hubo algunos intentos de prohibición de este tráfico de esclavos japoneses, como una ordenanza real publicada por el rey portugués Sebastián I (1554-1578) en 1571, motivada tan solo por el obstáculo que suponía para la conversión de otros japoneses; sin embargo, esta ley fue del todo ignorada por los comerciantes portugueses que estaban en Japón. La situación solo empezó a cambiar cuando los jesuitas se implicaron de verdad en el asunto, debido a la presión del gobierno de Hideyoshi —y más tarde del de los Tokugawa—, y en 1596, el obispo Pedro Martins (1542-1598) prohibió a los portugueses la compra y venta de esclavos japoneses, con la amenaza de excomulgar a quienes se saltasen la prohibición, medida que ratificó dos años más tarde su sucesor, Luís Cerqueira (1552-1614). Así, pese a las palabras de Coelho en su respuesta a Hideyoshi, declarando que los padres hacían todo lo que podían para acabar con el tráfico de esclavos, vemos que no fue hasta 1596 cuando se decidieron a usar la amenaza de la excomunión como herramienta para ello. Esta medida, por cierto, ya la habían empleado mucho antes para obligar a los comerciantes portugueses a llevar sus barcos a los puertos designados por los misioneros. Estas dos prohibiciones fueron seguidas por otras, ya no específicas para el caso japonés, como la de Felipe III (1578-1621) en el año 1600 —que tuvo que modificar y aligerar en 1605 ante las fuertes protestas que se dieron en Goa—, otra más del general Aquaviva en 1604, en la que establecía que los misioneros no debían involucrarse en este comercio, y que levantó grandes críticas por parte de los jesuitas de Angola,[81] y otra que publicaron los propios jesuitas de Macao en 1608. Todo ello lleva a pensar que, si se seguían publicando todas estas leyes, es porque aún existía este tráfico, así que estas medidas no acabaron de ser efectivas. Además, estas condenas y prohibiciones hacían referencia casi siempre a los pueblos que se consideraban civilizados, como el japonés o el chino, pero no a los pueblos negros de África, que siguieron siendo esclavizados de manera impune durante siglos.

El edicto del 24 de julio

Una vez analizados los contextos previos, tanto de la relación de Takayama Ukon con el cristianismo, por un lado, y con Hideyoshi, por otro, como del fenómeno del tráfico portugués de esclavos japoneses sobre el que el Taikō preguntó a Coelho de manera acusadora, es hora de avanzar cronológicamente a partir del punto en el que habíamos dejado el relato de los hechos acaecidos en Hakata en julio de 1587, con la llegada del día 24, una fecha que, sin duda, marcó uno de los hitos definitorios de la historia de la misión jesuita japonesa.

Tras haber interrogado a Coelho, haber ordenado el destierro de Takayama y haber informado al primero de lo segundo, la mañana del 24 de julio, Hideyoshi estuvo hablando con algunos de sus vasallos de confianza acerca de lo sucedido la noche

[81] Alden 1996, p. 545.

anterior y —de nuevo— sobre su preocupación por la influencia creciente de los misioneros cristianos, comparándolos con los *ikki* budistas y añadiendo que los jesuitas eran incluso peor que estos, a causa de su empeño de convertir especialmente a los miembros de las élites del país.[82] Publicó entonces, esa misma mañana, un edicto llamado «Orden de expulsión de los padres», acerca del que, un año más tarde, Valignano decía:

> Quabacundono, que después de la muerte de Nobunanga se ha echo con sus ardiles y esfuerços señor universal de Jappón, y al cabo de averlo subiectado todo, el primero despacho que dio [...] fue alevantar la primera y universal persecución contra la nueva iglesia y christiandad de Japón publicando blasfemos editos contra la nuestra lei sancta y desterrando todos los Padres y Hermanos de Japón, y procurando la total ruina de aquella christiandad.[83]

De este edicto —que, pese a la afirmación de Valignano, no fue el primero que publicara Hideyoshi tras hacerse con el gobierno de la mayor parte del país— se entregó, ese mismo día, una copia al viceprovincial Coelho y otra al capitán general Monteiro, y contenía tan solo estos cinco puntos:

Disposición

1. Japón es el país de los *kami*, y por ello, venir aquí a imponer las herejías de los países cristianos es algo muy reprobable.
2. Es inaudito acercarse a las gentes de estos feudos y provincias para convertirlos a otra religión y hacer que destruyan santuarios y templos. La cesión de territorios, como feudos o provincias, a mis vasallos es algo temporal, por lo que en todo momento deben observarse allí las leyes del Estado y hacer las cosas conforme a estas; aquel de mis vasallos que incumpla dichas leyes será castigado.
3. Si los padres pretenden convertir a los japoneses en sus creyentes bajo las leyes de sus enseñanzas, se trata de una actividad que viola las leyes del budismo y es, por tanto, incorrecta. Por eso, los padres no deben continuar en Japón y tienen que prepararse para volver a su país antes de veinte días. Se considerará ilegal que, durante ese tiempo, alguno de mis súbditos actúe de forma incorrecta contra ellos.
4. En lo referente a los barcos negros,[84] como su actividad es únicamente el comercio, se trata de un asunto diferente y, por tanto, pueden seguir desarrollándolo.
5. Debe quedar claro que, de ahora en adelante, toda persona que no obstruya las leyes budistas, sea un comerciante o cualquier otra persona, incluso de los países cristianos, puede entrar libremente.[85]

Aunque ese trata de una traducción de una copia del original en japonés de Hideyoshi, la versión que se popularizó en Occidente y que sigue usándose todavía es la traducción que se hizo entonces y que más tarde publicó Fróis:

---

[82] Boxer 1993, p. 147.

[83] Valignano 1588, en 1982, p. 402.

[84] La forma en la que en el Japón de la época se conocía a los barcos de los comerciantes portugueses.

[85] Traducción propia del japonés actual de una copia disponible en el Matsuura Shiryō Hakubutsukan (Museo de los documentos de la familia Matsuura) de Hirado, citada en Takase 1993, pp. 154-155.

Determinação do Senhor da Tenca

O primeiro, perque Iapão he reino de Camis & do reino dos Christãos vem os padres aqui a dar huna lei dos demonios, em grandissima maneira he cousa mal feita.

O segundo, vindo a estes reinos & estados de Iapão, fazemnos de sua seita, pera o qual destruem os templos dos Camis & Fotoques, & isto he cousa agora & dantes nunca vista, nem ouida de gente, quando o senhor da Tenca da aos homes Reinos, Vilas, Cidades, & rendas, não he mais que polo tempo presente, & elles são obrigados a guardar inteiramente as leis & determinaçoes da Tenca, mas fazer a gente plebea outras perturbaçoes semelhantes a estas he cousa dina de castigo.

O terceiro, se o senhor da Tenca tiver por bem, que segundo a vontade & intenção dos Christãos, os padres procedão com sua seita, assi como temos dito atras, se fição quebrando as leis de Iapão, & sendo isto cousa tão mal feita, determino que os padres não estejão nas terras de Iapão. Pelo que doje a vinte dias concertando suas cousas, se tornem pera seu reino, & se neste tempo alguem lhe fizer algum mal, sera por isso castigado.

O quarto, porque a nao vem fazer sua fazenda, & he cousa mai differente, fação embora suas fazendas.

O quinto, daqui por diante, não somente mercadores, mas queaesquer outras pessoas que vierem da India, & não forem impedimento as leis dos Camis & Fotoques, podem vir livremente a Iapão, & assi o saibão.[86]

Es necesario analizar estos cinco puntos uno por uno. En el primero aparecía un concepto que Hideyoshi utilizó también más tarde en sus comunicaciones con portugueses y castellanos: el de Japón como «país de los dioses», un elemento habitual en el discurso político japonés ya desde hacía varios siglos.[87] En realidad, en ambas versiones del edicto, vemos que la palabra utilizada para referirse a estos dioses de los que se habla es *kami*, es decir, las deidades propias del shintoísmo. Los jesuitas estudiaron en profundidad el budismo japonés, un sistema, en realidad, bastante análogo al suyo,[88] al que identificaron con rapidez, sin embargo, como su adversario en Japón: «con esto principalmente tenemos nosotros una perpetua guerra, alevantando ellos [los bonzos] contra nosotros muchas y muy graves persecuciones»,[89] pero tan solo lo estudiaron para poder rebatir su doctrina, tanto al predicar entre sus creyentes o potenciales conversos y atraerlos al cristianismo como para debatir con los propios bonzos. Por el contrario, parece que menospreciaron el shintoísmo, describiéndolo muy pocas veces y utilizando muy pocas líneas para ello. Valignano nos decía que, de las religiones que había en Japón, «unas son proprias suyas de Jappones, y otras tomaron de los Chynas»,[90] refiriéndose a shintoísmo y budismo, con lo que sabemos que, por lo menos, sí conocía el hecho de que el shintoísmo era, en efecto, intrínsecamente japonés o —en mi opinión— que Japón era intrínsecamente shintoísta, como afirmaba Hideyoshi en el edicto.

---

86 Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 209v.

87 Toby 1991, p. 213.

88 Rubiés 2012 (b), p. 490.

89 Valignano. *Addiciones...* (1592), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 273.

90 *Ibid.*, f. 271v.

Esta religión es —resumiendo muchísimo— un tipo de animismo, en esencia, parecido al que hay o ha habido en muchos otros lugares del mundo, en el que existen millones de deidades, los *kami*, que representan a todo tipo de objetos o fenómenos naturales, e incluso a personas importantes tras su muerte. Carece de textos doctrinales o fundacionales,[91] y consiste, sobre todo, en una serie de costumbres y ritos de carácter local o regional. Con la llegada del budismo a Japón a mediados del siglo VI, además, ambas religiones fueron fusionando algunas de sus creencias y prácticas durante más de un milenio, hasta su separación por ley a finales del siglo XIX. Por todo ello, es comprensible que para los jesuitas de la época fuese una religión difícil de comprender, de aprender, e incluso de identificar, y con seguridad fue vista como unas simples creencias primitivas y poco elaboradas, al compararlas con sistemas en apariencia más complejos —y parecidos entre sí—, como el cristianismo, el islam, el judaísmo o el budismo. En el mismo texto, Valignano resumía esta religión en el sencillo párrafo que incluimos a continuación, antes de pasar a dedicar unas cuantas páginas a hablar del budismo:

> Los camis son los dioses antiguos de los Jappones, los quales comunmente fueron Reyes y otros fueron hombres señalados que huvo en Jappon, y destos cuentan historias tan imposibles, suzias y de burla como fueron siempre las historias de los dioses de los gentiles, y estos camis son mas honrados en Jappon por una falsa opinion de que pueden en este mundo alguna cosa, y que fueron de progenie de Reyes y cungues[92] de Jappon, que por creerse dellos que den salvacion, ni pueden en otro mundo nenguna cosa.[93]

Sin embargo, el shintoísmo siempre ha tenido fuertes vinculaciones con la identidad propia japonesa y, dentro de los esfuerzos de los misioneros por entender a la sociedad de Japón para poder adaptarse a ella con el fin de convertirla al cristianismo, el hecho de que casi obviaran estas creencias, infravalorándolas, fue —opino— un grave error por su parte.

El segundo punto del edicto estaba directamente relacionado con la segunda de las preguntas del cuestionario enviado por Hideyoshi a Coelho, que hacía referencia a la destrucción de templos y santuarios, de la que culpaba de manera abierta a los misioneros, pues en la versión japonesa leemos «convertirlos a su religión y hacer que destruyan santuarios y templos», utilizando también en japonés un verbo con la misma connotación de este «hacer que». Pero, además, introducía la idea de que los señores de los dominios en los que sucedían estos hechos también eran, a su vez, responsables de ellos, puesto que en realidad esos territorios —con sus templos, santuarios y habitantes— no les pertenecían a ellos, sino al Estado, es decir, a Hideyoshi, quien con generosidad se los había cedido, pero siempre de forma temporal. Se trataba, por tan-

[91] Se le suele dar este segundo papel a las crónicas *Kojiki* y *Nihon Shoki*, que explican el origen mitológico del mundo y la genealogía de los *kami* que lo crearon, se terminaron de compilar en los años 712 y 720, respectivamente, aunque, en realidad, su uso como textos hegemónicos dentro del shintoísmo se produjo en una época muy posterior a la que aquí tratamos.

[92] Transcripción libre de *kuge*, es decir, «noble» o «cortesano».

[93] *Ibid.*, f. 271v.

to, de una advertencia clara a los *daimyō* cristianos —por si con el destierro de Takayama no había sido suficiente—, para que no colaborasen de un modo activo, diesen su consentimiento o dejasen sin castigo estas prácticas en sus territorios si no querían sufrir las contundentes consecuencias de violar una orden directa del Taikō.

El tercer punto era, sin duda, el más importante del edicto, pues incluía la sentencia que era consecuencia de los delitos especificados en los dos primeros puntos. La introducía, además, con una aclaración que resumía aquello de lo que se acusaba a los jesuitas en los dos puntos anteriores, una aclaración que es más explícita en la versión japonesa que en la considerablemente ambigua traducción de Fróis, al decir que la actividad de los misioneros era incompatible con las leyes del budismo. Con ello se demuestra, por otro lado, que Hideyoshi no solo no era un enemigo de esta religión, el budismo, como tal, sino que incluso la consideraba un elemento indispensable para la estabilidad de la sociedad japonesa —un tema aparte es que algunos monasterios planteasen una amenaza política y mereciesen por ello un castigo—. Tras esta introducción, establecía con claridad como condena la expulsión de Japón de todos los misioneros, fijando, además, un plazo de solo veinte días para que se llevase a cabo, enviándoles, sin embargo, un mensaje tranquilizador en cuanto a que nadie podría hacerles ningún daño hasta que abandonasen el país.

Por último, podríamos decir que los puntos cuarto y quinto eran en realidad uno solo, una aclaración de que la condena del punto anterior se aplicaba tan solo a los misioneros, que eran quienes habían cometido los delitos de los que se hablaba en los dos primeros puntos, y no a todos los portugueses o extranjeros en general, especificando con cuidado que los comerciantes no estaban incluidos y que, por tanto, ellos podían seguir desarrollando su actividad como hasta entonces. El hecho de que recalcase de nuevo la misma idea con otras palabras en el quinto punto no hace más que demostrar la preocupación de Hideyoshi por el hecho de que la expulsión de los jesuitas pudiese implicar también la desaparición del provechoso comercio portugués con China —por lo menos hasta su esperada conquista de esta—, ahora que Kyūshū estaba por fin en su poder y que, por tanto, sería él quien obtuviese sus beneficios. Sin embargo, pese a que Hideyoshi era consciente de que este edicto podía poner en peligro el comercio con los portugueses, en ese momento su preocupación era prioritaria por la inestabilidad que podría causar la proliferación del cristianismo, en especial entre las élites. Incidía, además, en la idea de que había ciertas actividades que dificultaban o ponían en peligro lo que él llamaba «leyes budistas» o «doctrina budista». Tanto los comerciantes como cualquier otra persona, incluso si procedía de los países cristianos —lo que Fróis traducía curiosamente como «India»—, eran bienvenidos en Japón siempre y cuando no resultasen un problema para dichas leyes o doctrina.

Este edicto fue, como es obvio, un completo jarro de agua fría para los jesuitas, quienes —como se ha comentado al inicio de este capítulo— eran en esa época muy optimistas respecto a la situación y a las expectativas de su misión, por lo que se mostraron perplejos y confundidos, sin entender los motivos para este súbito cambio de actitud de Hideyoshi. Como es lógico, cabían dos posibilidades al respecto: que se tratase de una decisión repentina fruto de algo que hubiese sucedido el día anterior, o que, por el contrario, todo formase parte de un plan decidido tiempo atrás y que, por algún motivo, el Taikō había destapado en ese momento. La opinión oficial de los jesuitas

fue en el sentido de la primera opción, preguntándose entonces por el motivo concreto que había desatado la furia repentina del despiadado tirano. Pudo haber sido el comportamiento imprudente e inapropiado de Coelho, al aparecer a bordo de un flamante barco de guerra del que presumió ante el mismo Hideyoshi sin tener la delicadeza de regalárselo después; tal vez fue la negativa de Domingos Monteiro a llevar su impresionante carraca al puerto de Hakata pese a la petición expresa del nuevo señor de Japón; o quizá el veneno inoculado a través de sus oídos por la víbora Seiyakuin durante una noche de borrachera y de insatisfacción por falta de concubinato disponible; o una suma de todas o algunas de estas posibilidades. Fróis se decantaba por la opción de un arrebato de ira causado por lo que esa noche le dijeron otros, como él mismo explicaba:

> Esta sua [de Hideyoshi] repentina mudança de tantas honras & favores a tão grande ira & odio, parece que foi mais de arrebatado movimiento, causado duma informação que tomou, & outros lhe derao aquella noite, que de antiga determinação que tivesse de mover contra nos esta perseguição, & sendo assi, parece que ha de afroxar.[94]

Como ya se ha defendido en el capítulo anterior, las decisiones de Hideyoshi no solían tomarse durante arrebatos de furia y, aunque estos se daban en ocasiones, parece más lógico pensar que, como mucho, podían precipitar una decisión ya tomada y aún no aplicada, cuando no se trataba de una mera representación para ocultar sus verdaderas intenciones. En este caso es obvio que, públicamente, sí se trató de un cambio repentino, puesto que la actitud del Taikō durante el día 23 de julio fue del todo opuesta a lo que reflejaba el edicto del día siguiente. Sin embargo, y de la misma forma que con los supuestos arrebatos airados o decisiones extrañas causadas por locura o senilidad que han aparecido al hablar de las muertes de Sen no Rikyū, Hidetsugu, o de las campañas sobre Corea, hay más factores que deben considerarse a la hora de intentar dar una respuesta acerca de las verdaderas motivaciones de Hideyoshi.

El famoso edicto se publicó, como venimos diciendo, el 24 de julio, pero este documento de cinco puntos se utilizó sobre todo para informar a los jesuitas a través del viceprovincial Coelho y a los mercaderes portugueses a través del capitán general de la *Nao do Trato* de ese año, Monteiro, mientras que el documento que circuló entre las autoridades de todo el país fue otro distinto, cuyo análisis puede aportar algunas respuestas. Me referiré a él como memorándum, y no se trata de un nombre proporcionado sin motivo, pues cada uno de estos dos documentos viene encabezado por un *kanji*, este que veremos ahora por el de la palabra *oboe*[95] y el que se ha visto en páginas anteriores por el término *sadame*.[96] Lo primero que se puede apreciar es que el memorándum era bastante más largo que el edicto, pues incluía once puntos en lugar de cinco, algunos de los cuales coincidían entre ambos, aunque otros solo se encontraban en uno de los dos documentos:

---

[94] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 223.

[95] «Memorándum», aunque actualmente suele utilizarse la forma más completa *oboegaki*.

[96] «Ley», «regulación», «disposición».

Memorándum

1. Con respecto a los súbditos convertidos por los padres, el asunto queda a su libre albedrío.
2. He entregado territorios en forma de feudo, pero he sabido que, aunque los campesinos y feligreses de templos dentro de dichos territorios no lo quisiesen, vasallos míos les han hecho convertirse en adeptos de los padres, lo que es ilegal e incorrecto.
3. Con respecto a la adjudicación de feudos a mis vasallos, es de carácter temporal. Mis vasallos pueden ser reemplazados, pero los campesinos no, por eso debe quedar claro que si estos cometen acciones ilegales, serán reprendidos por ello.
4. En el caso de que una persona a quien se haya otorgado un feudo de más de doscientos *chō*[97] o dos o tres mil *kan*[98] se quiera convertir al cristianismo, solo podrá hacerse con el permiso de las autoridades.
5. En cuanto a un vasallo a quien se otorgue un feudo menor que los mencionados anteriormente, es libre para elegir cualquier tipo de secta a su libre albedrío.
6. Hemos sabido que los convertidos por los padres se han unido en grupos similares aunque distintos a los *ikkō*, y es bien sabido que los *ikkō* establecían un templo fortificado en cada territorio y rechazaban pagar impuestos a los señores, que en la provincia de Kaga llevaron a que todos los habitantes se uniesen al *ikkō*, y que desterraron a Togashi,[99] señor de la provincia, que el *ikkō* entregó los feudos a los bonzos de la secta *ikkō*, y que después confiscaron la vecina provincia de Echizen. Todo ello es muy peligroso para el Estado.
7. Aunque a los seguidores del Hongan-ji se les ha permitido mantener templos en varios lugares del país, no se les permite tener templos fortificados como solían tener.
8. Que un *daimyō* en posesión de una provincia, un condado o un territorio menor fuerce a sus vasallos a convertirse en seguidores de los padres es algo que debería prohibirse de forma más contundente aún que en el caso de los seguidores del Hongan-ji que construían templos fortificados, porque puede ocasionar problemas aún mayores al Estado, y quien no comprenda esto será castigado.
9. En cuanto a las clases bajas que se conviertan en seguidores de los padres por voluntad propia, tienen permiso para hacerlo igual que en el caso de cualquier otra secta budista.
10. Es ilegal vender japoneses a la Gran China, a los [países de los] *nanban* y a Corea, la compra y venta de personas en Japón queda prohibida.
11. Queda también prohibida la compra y venta de ganado o de caballos con intención de matarlos y comerlos.[100]

97 Unidad de longitud japonesa, equivalente a unos 109 metros.

98 Unidad de peso japonesa, equivalente a unos 3,75 kilos; en este caso se refiere a la productividad de un territorio, expresada mediante el peso del arroz recolectado en él en forma de impuestos, como si hubiese utilizado el *koku*.

99 Togashi Taneyasu (1474-1531), *shugo* de la provincia de Kaga hasta que el Ikkō-ikki se hizo con el control de la misma.

100 Traducción propia del japonés de la época de una copia realizada en 1919 del original de la Biblioteca del Gran Santuario de Ise, en HIUT, referencia 2012-250.

No es necesario, en este caso, analizar uno por uno los once puntos del memorándum, puesto que algunos de ellos pueden agruparse temáticamente, pero resulta interesante compararlos con los mismos temas aparecidos, o no, tanto en el edicto como en las preguntas del cuestionario enviado a Coelho.

Más de la mitad de los puntos del memorándum, en concreto los puntos del primero al quinto y también el octavo y noveno, estaban dedicados a establecer con claridad quién podía hacerse cristiano, quién no, y cómo debía hacerse en cualquier caso. Así, en los puntos primero y noveno se decía más o menos lo mismo: que el pueblo llano era libre de convertirse al cristianismo si lo deseaba, de la misma forma que se elegía cualquier otra secta de las que integran el budismo. También podían hacerlo así, nos decía el punto quinto, vasallos con feudos pequeños, a diferencia de aquellos que poseían feudos a partir de cierto tamaño y productividad, establecidos en el punto cuarto, que no podían convertirse sin permiso de la autoridad competente —que no se especificaba pero cabe esperar que se refiriera al gobierno central—. En los puntos segundo, tercero y octavo se nos decía cómo no se podía convertir el pueblo llano, y era forzosamente por parte de sus señores, dejando claro que estos señores tenían la propiedad de sus territorios, pero no de los súbditos que estos contenían, quienes seguirían allí cuando su señor fuera enviado a otro feudo, puesto que estos se concedían con carácter tan solo temporal. Este mismo tema, el de las conversiones forzosas, aparecía en los primeros dos puntos del edicto, así como en el resumen de estos dos puntos que se hacía en el punto tercero; y también en la primera pregunta del cuestionario a Coelho. Puede verse, pues, que para Hideyoshi era muy importante que los miembros de las élites no se hicieran cristianos, mientras que no estaba demasiado preocupado con que lo hiciera el pueblo llano —por lo menos no en este momento—. Esto demuestra que no era un enemigo del cristianismo *per se* como religión, sino de su influencia política, cuyo peligro era, como es obvio, mucho mayor si se extendía entre las clases dominantes.

El tema tratado en los puntos sexto, séptimo y octavo no aparecía ni en el edicto ni en el cuestionario a Coelho, pese a ser con seguridad el más importante y el principal motivo de los recelos de Hideyoshi hacia el cristianismo: el de la comparación entre esta religión y los grupos rebeldes budistas a los que tanto él como Nobunaga habían combatido durante mucho tiempo en el campo de batalla. En el punto sexto se resumía el peligro que había supuesto el grupo Ikkō-ikki, que había llegado incluso a controlar una provincia entera; en el séptimo se decía que el Hongan-ji seguía teniendo templos, pero que estos estaban dedicados solo a asuntos religiosos, por lo que no era necesario que estuvieran fortificados, con lo que de nuevo vemos que la actividad religiosa no suponía un problema mientras no desembocase en injerencia o actividad política; y en el punto octavo se decía que el cristianismo podría ser más peligroso incluso de lo que lo había sido el Ikkō-ikki en el pasado —a diferencia de este, tenía vínculos con potencias extranjeras—.[101] La comparación resulta más que comprensible, sobre todo tras llegar Hideyoshi a Kyūshū y encontrarse con que los jesuitas eran los señores de Nagasaki.

---

[101] Kawamura 2009, p. 161.

Por último, en los puntos décimo y undécimo, se trataban dos temas menores —sobre todo el último— que no aparecían en el edicto, pero sí en las preguntas tercera y cuarta del cuestionario a Coelho: los relacionados con el tráfico de esclavos y con el consumo de carne de ternera y caballo, estableciendo ambas prácticas como ilegales desde ese momento. Además, al cruzar de esta forma los temas tratados en ambos documentos y en las preguntas transmitidas a Coelho, puede verse que hay un tema que solo aparecía en el edicto, que —cabe recordar— fue concebido únicamente para informar a los jesuitas y a los comerciantes portugueses: y es justo el énfasis en que el comercio luso no se tenía que ver afectado por estas normativas y que podía, por tanto, seguir desarrollándose como hasta entonces, tema que aparecía en los puntos cuarto y quinto del edicto.

Además de todo esto, hay un elemento de este memorándum que no aparecía en la traducción anterior pero que tiene una gran importancia, sobre todo en lo referente a la cuestión de si la decisión de Hideyoshi fue algo premeditado o no, y no es otro que la fecha en que está datado este documento, que es la del 23 de julio, un día antes de la publicación del edicto e incluso unas horas antes de enviar el cuestionario a Coelho y de desterrar a Takayama Ukon. Así, aunque es cierto que la sentencia del destierro de los padres no aparecía en el memorándum, por lo que podría seguir siendo fruto de un enfado esa misma noche del 23, lo que queda claro es que los motivos de Hideyoshi para recelar de los misioneros eran anteriores —ya se han explicado sus experiencias previas con Takayama o los deslices de Coelho en 1586—. En realidad, lo más recomendable es analizar estos documentos de julio de 1587 dentro del resto de políticas internas de esta primera etapa del gobierno del Taikō, enfocadas todas ellas a conseguir la estabilidad política y social del país —o de la parte del país que controlaba en esos momentos—. Así, vemos que la decisión de expulsar a los jesuitas y de restringir la práctica del cristianismo al pueblo llano encaja muy bien con medidas como la destrucción de castillos y fortalezas, la prohibición a la población civil de poseer armas, la separación de las distintas clases sociales o la reducción de los monasterios budistas a un papel estrictamente religioso, entre otras. Todas ellas estaban asimismo encaminadas a evitar cualquier tipo de inestabilidad política o social, ya fuese por parte del pueblo llano en contra de sus *daimyō* o de estos en contra del gobierno central.

Volviendo a Hakata, la primera decisión del perplejo Coelho tras recibir su copia del edicto fue enviar un mensajero a Hideyoshi para hacerle saber de la imposibilidad de abandonar Japón en el plazo de veinte días, «não era possivel poderse fazer isto em vinte dias, pois a nao não estava per a partir nem dahi a seis meses»,[102] petición que obedecía a un motivo real, pues el viaje entre Japón y Macao solo podía llevarse a cabo durante los meses de invierno. El Taikō aceptó, pues, este aplazamiento por encontrarlo lógico, pero decidió que, hasta entonces, todos los misioneros permaneciesen juntos en Hirado: «mandou Quabacundono que, ja que a nao não partia tão depressa, se ajuntassen todos os padres em Firando, aonde a nao estava, & ahi somente estivessem ate a nao se partir».[103] Sin embargo, esta aparente actitud de resignación por parte del viceprovincial

[102] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 209v.
[103] *Ibid.*

contrasta en gran medida con los movimientos que hizo de forma paralela, con la intención de combatir —literalmente— la sentencia de Hideyoshi. Primero, intentó persuadir al joven *daimyō* cristiano Arima Harunobu para que plantase cara al Taikō, ofreciéndose el propio jesuita para encargarse de conseguir el armamento y la financiación para ello, pero Arima, apoyado por el también cristiano Konishi Yukinaga, rechazó la propuesta de manera tajante. Agotada así la vía interna, Coelho intentó entonces conseguir ayuda del exterior, primero, escribiendo una carta a Manila en la que pedía soldados y armamento, petición que no solo no fue atendida, sino que, además, fue contestada con una contundente reprimenda del superior jesuita de Filipinas. Como se verá en el capítulo siguiente, lo último que querían las autoridades de Manila era ponerse en el punto de mira de Japón. Tras la negativa de Filipinas, pues, el incansable Coelho aún llevó a cabo un tercer intento, ya en 1589, enviando a un misionero a Macao para convencer a Valignano —que estaba entonces allí, como se verá más adelante— de que enviase soldados a Japón, con la orden de, en caso de no conseguirlo, viajar incluso a Madrid y a Roma para hacer allí la misma petición. Pero Valignano ni hizo caso a lo que Coelho pedía ni permitió que su enviado continuase su viaje más allá de Macao;[104] al contrario, lo llevó con él en su regreso a Japón, donde condenó públicamente la actitud de Coelho, sobre quien cargaba gran parte de la culpa de la reacción de Hideyoshi, llegando a decir que el viceprovincial había sido afortunado por morir —de causas naturales— justo antes de su llegada al país, en 1590. Fróis, por su parte, no nos cuenta nada acerca de estas maquinaciones bélicas de Coelho, y sí nos dice, en cambio, que:

> Envio cartas a diversos Principes y señores de Iapõ, assi Christianos como Gentiles, para intentar si avia algun remedio de revocarse esta sentencia de Cambacudono, y entre otras escrivio y embio a visitar con un presente a la señora de la Tenca, muger de Cambacudono, pidiendole quisiesse interceder con su marido por los padres, y hiziesse revocar la sentencia. Mas porque Cambacudono cada dia se mostrava mas furioso no se hallava persona que se atreviesse a hablar por nosotros, puesto que su muger mostro sentir mucho este negocio, y respondio al padre Viceprovincial con mucha cortesia, prometiendole que como Cambacudono tornasse, haria con el todo el buen oficio que pudiesse por amor de los padres.[105]

Un aspecto importante de este cambio de actitud de Hideyoshi respecto a la misión cristiana estuvo relacionado con Nagasaki, ciudad que —cabe recordar— Ōmura Sumitada había cedido a los jesuitas a perpetuidad, convirtiéndose desde entonces en la base de la misión japonesa, además del puerto donde pasó a recalar casi todos los años la *Nao do Trato*, con el consiguiente crecimiento económico de la ciudad. Todas las partes implicadas salieron ganando con el acuerdo, y el propio Ōmura ni siquiera intentó hacer creer a los jesuitas que tamaño regalo se debiese a su fervor religioso o su piedad cristiana, en uno de los más claros y sinceros ejemplos del mero interés y pragmatismo por parte de los *daimyō* —supuestamente— cristianos que nos han llegado, porque según el mismo Valignano nos explica:

---

104 Moran 1993, p. 73.

105 Fróis 1588, en *Relación...* (1591), p. 56v.

> Luego que llegue aqui y me vi con don Bartolome señor de Vomura [Ōmura] me pidio con mucha instancia que quisiese tomar para la Iglesia este puerto [Nagasaki] y davalo y deseava que lo recibiesemos por tres razones principales. La primera porque temia grandemente que Riosoji [Ryūzōji Takanobu] (que es un gentil agora señor de todo este reino de Sijen [Hizen]) le pidiese este puerto porque lo desea mucho y dandoselo el perderia los intereses de los navios con que se sustenta y negandoselo avia luego de tener guerra con el, lo qual temia sobre todo, y para salir de este aprieto le parecia buen medio darle a la iglesia porque el quedaria con los derechos y siendo de la iglesia Riosoji no lo pediria. La segunda razon fue porque con esto le parecia que asegurava para siempre los intereses de los dichos navios porque siendo el puerto de los padres nunca dejarian los portugueses de venir a el. La tercera fue porque le parecia que juntamente con esto asegurava su persona y su tierra porque siendo de la iglesia le quedava siempre seguro para en cualquier suceso se recoger en el y desta manera nunca perderia su tierra.[106]

El mismo Valignano también era muy sincero al reconocer que, al establecer un puerto fijo para los mercaderes portugueses, perderían la ventaja que les daba hasta entonces ir cambiando de lugar en función de los favores que se quisieran hacer a diferentes *daimyō*.[107] Pero, en todo caso, las ventajas acabaron siendo mayores que los inconvenientes, y los jesuitas, tras discutirlo en las reuniones que fueron celebrando durante la primera visita de Valignano, acabaron aceptando la oferta de Ōmura.[108] Es interesante recalcar, además, que, al tratarse de una propiedad de los misioneros, el gobierno de Goa no tenía ninguna autoridad oficial sobre los asuntos propios de la ciudad, más allá de la que estos jesuitas reconociesen de manera voluntaria al capitán general de la *Nao do Trato* cuando este se encontrase allí, algo que, por otro lado, acostumbraban a hacer. Con el tiempo se llegó a crear una comunidad portuguesa en Nagasaki, donde algunos comerciantes se casaron con mujeres locales y tuvieron descendencia —mientras que los que pasaban estancias breves alquilaban a sus parejas por días, semanas o meses.

Sin embargo, tras la publicación del edicto de 1587, les fueron confiscadas tanto Nagasaki como el resto de posesiones de los jesuitas en la zona y la próspera ciudad portuaria pasó a depender personalmente de Hideyoshi. Los motivos son varios, el más obvio de ellos el interés del Taikō por controlar el comercio portugués, un tema importante para él, como se aprecia en los puntos incluidos en el propio edicto. En este sentido, la maniobra fue muy exitosa, pues el comercio se siguió dando como hasta entonces, aunque ahora controlado estrechamente por el gobierno central, que estableció allí a un magistrado que no solo negociaba todas las transacciones comerciales con los portugueses, sino que además tenía privilegios de compra preferente.[109] Pero existe otro motivo quizá no tan obvio para arrebatar Nagasaki a los jesuitas, relacionado con varios de los puntos del memorándum del 23 de julio, aquellos que hablan de los grupos budistas rebeldes, donde aparece varias veces la idea de que estos grupos tenían

[106] Valignano. *Al general jesuita, 15-8-1580*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 277.
[107] Massarella 1990, p. 40.
[108] Una copia del contrato de cesión está disponible en ARSI, Jap.-Sin. 23, f. 9.
[109] Takase 1993, p. 158.

templos fortificados. Siguiendo el paralelismo que va haciendo Hideyoshi entre estos grupos y la misión jesuita, es fácil ver que Nagasaki constituía, para él, algo muy semejante a estos templos fortificados, pues la ciudad fue, en efecto, fortificada y armada con artillería al pasar a ser una posesión de los misioneros, siguiendo órdenes del mismo Valignano:

> Para el bien y conservacion de la Christiandad y los padres importa mucho que el puerto de Nagaçaqui adonde comunmente van los navios de los portugueses sea bien fortificado y proveido de municiones, armas y artilleria, y otras cosas necessarias.[110]

Más allá de la expropiación de Nagasaki, el edicto fue acompañado de la destrucción de iglesias y edificios de la misión, sobre todo en Gokinai, así como del embargo de rosarios y reliquias —que se habían puesto de moda entre las élites de la capital—, y la retirada de cruces y banderas con simbología cristiana. Pero eso fue todo, porque transcurridos los seis meses convenidos para la partida de todos los jesuitas, estos siguieron en el país, escondidos, tras simular su partida, algo de lo que el Taikō tenía que ser conocedor pero que consintió. Porque como decía Fróis acerca de la sentencia del edicto en un fragmento de carta que ya se ha visto, «parece que ha de afroxar»,[111] aunque él contaba con la ventaja de haberlo escrito un año más tarde, cuando ya se había visto que, en efecto, Hideyoshi no tenía demasiada intención de implementar su propio edicto, y, por otro lado, se ha visto que Fróis atribuía este «aflojamiento» a que el edicto había sido producto de un enfado puntual, por lo que, aunque no podía revocarlo por vergüenza, sí podía no implementarlo del todo. Parece mucho más acertado creer que lo que el Taikō pretendió —y consiguió— con el edicto fue frenar el avance de la misión, en especial entre los *daimyō* y las clases altas, evitar las intromisiones de los jesuitas en asuntos políticos, permitiéndoles continuar con mucha discreción con su evangelización siempre que esta estuviese enfocada en el pueblo llano, y no asustar demasiado a los comerciantes portugueses para que continuasen con su actividad en Japón. No se trató de una persecución del cristianismo *per se*, y no solo no se castigó a los cristianos por el hecho de serlo, sino que incluso varios *daimyō* cristianos pasaron a ocupar puestos importantes del gobierno Toyotomi. Además, que ese edicto fuera publicado y claramente incumplido por los misioneros —pues no se habían ido del país— le permitía guardarse en la manga un castigo aún mayor que podría utilizar cuando más le interesase. Como reconocen incluso los autores jesuitas,[112] si Hideyoshi hubiese querido implementar el edicto, no habría tenido ningún problema para acabar por completo con la misión cristiana. Así, se trató, sobre todo, de un toque de atención, una advertencia para que los jesuitas fuesen conscientes de que nada sería igual en el nuevo escenario político japonés.

Y este nuevo escenario es el que se encontró el visitador Alessandro Valignano al regresar a Japón en su segunda visita al país, un escenario del todo distinto al que había dejado al marcharse de allí en 1582, como él mismo expresaba unos años más tar-

---

[110] Valignano. *Regimiento...* (1580), en ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), f. 262.
[111] Fróis 20-2-1588, en 1598, f. 223.
[112] Por ejemplo, Laures 1954, p. 118.

de al decir que «en tres veces que vine de la India a Japón hallé siempre las cosas de esta tierra tan trocadas y mudadas de lo que las dejé que escasamente hallaba rastro a la vuelta de lo que había visto y dejado a la partida».[113] Y es que el cambio era total, tanto en lo que respecta a la situación de la misión jesuita como, en general, a la situación política japonesa. La primera se encontraba por primera vez perseguida a nivel nacional, pues antes solo había sufrido persecuciones puntuales en un feudo o provincia, con lo que bastaba con trasladarse a otro lugar, como expresa poéticamente Bayle, autor jesuita de la primera mitad del siglo xx: «la nube fue siempre local: el rayo abatía un árbol, la granizada arrasaba un cortijo: en los demás campos, el sol lucía tibio o empañado».[114] Por otro lado, a nivel de la política nacional, el periodo de guerra civil había terminado y ya no era tan determinante ganarse el favor de ningún *daimyō* regional, puesto que estos señores ya no eran gobernantes absolutos de sus territorios, sino hombres del Taikō, sujetos, por tanto, a sus órdenes. Así, se trataba de un nuevo escenario que obligaba al visitador a adoptar nuevas estrategias; para empezar, incluso para poder entrar de nuevo en el país, ahora que —en teoría— la presencia en Japón de misioneros jesuitas estaba prohibida por ley, siendo él nada menos que el principal de todos ellos.

Valignano, embajador ante Hideyoshi

En el segundo capítulo, al seguir el recorrido de Alessandro Valignano en su primera visita a Japón, entre los años 1579 y 1582, se ha mencionado que en sus últimos meses en el país ideó y organizó una expedición a Roma para unos jóvenes caballeros japoneses. Es momento, pues, de retomar aquí el viaje del visitador justo en ese punto, en febrero de 1582, cuando zarpó de Nagasaki camino de Macao, para ir después a Goa con intención de viajar desde allí hasta Europa. Tras un breve resumen de la citada expedición a Roma, se analizará la que fue la segunda visita de Valignano a Japón, donde se entrevistó con Hideyoshi, ya dentro del nuevo contexto de sus políticas anticristianas, oficializadas mediante el edicto y el memorándum de 1587.

La embajada Tenshō

Valignano ya tenía pensado, desde hacía unos años, volver a Europa —no de manera definitiva— después de pasar por Japón,[115] con la intención de poder explicar allí en persona las peculiaridades de las misiones del Estado da Índia, una vez visitadas todas ellas, convencido de que las cartas e informes no eran suficiente. Esta necesidad se hizo aún más imperiosa tras conocer la realidad de la misión japonesa, su importancia y sus

[113] Citado en Álvarez-Taladriz 1954, p. 66*, sin especificar más que pertenece al *Libro primero del principio y progresso de la Religion Christiana en Jappon*, de 1601.
[114] Bayle 1935, pp. 68-69.
[115] Schütte 1980, p. 182.

carencias tanto en lo que respecta al personal como a la financiación. Defensor decidido como era de lo imprescindible que es la experiencia propia para llegar a tener un conocimiento completo de algo, y ante la obvia imposibilidad de que fuesen el papa, el general de la Compañía y el rey de Portugal quienes viajasen hasta Japón para conocer de primera mano su peculiar naturaleza y la situación de la misión, pensó en llevarles un fragmento —cuidadosamente seleccionado, eso sí— de la sociedad japonesa. Así, organizó una pequeña embajada, o más bien una expedición diplomática, en representación de algunos *daimyō* cristianos, que visitase, primero, al rey de Portugal y, después, al papa de Roma, para rendirle obediencia, igual que solían hacer los reyes de los países católicos y los príncipes de las ciudades-estado:[116] «parecio bien que fuessen algunos niños japones nobles que en nombre destos senhores christianos pudiessen pidir ayuda a Su Santidad»,[117] y es importante este matiz, el de «pedir ayuda», porque más tarde se verá que fue uno de los principales objetivos del viaje. El propio Valignano escribió un tiempo después, en su obra *Apología*, las razones que le habían llevado a emprender este singular proyecto:

> La primera porque entendiendo yo quan grande y importante era esta empresa y Christiandad de Jappon y quan differentes eran las costumbres y modo de proceder dellos y de los de Europa y que por la grande opinion que tienen de sus cosas no tienen tanto conceto de las nuestras, ni creen tan facilmente lo que los Padres les dizen de las grandezas de los Principes Ecclesiasticos y seculares de Europa y del modo de su guovierno por estar tan lejos me parecio que seria cosa acertada y muy conveniente ir algunos cavalleros principales jappones a ver las cosas de Europa para que bolviendo a su tierra pudiessen dezir lo que con sus propios ojos vieron y como a naturales y personas tan principales se les diesse credito y assy quitada toda sospecha y duda acerca de lo que los Padres les dezian se pudiessen aprovechar mejor de lo que les enseñavan.
>
> La segunda causa fue porque como el intento de los Padres no es otro que acreditar y dilatar nuestra sancta fe en Jappon y alla no saben quan grandes naciones y pueblos y quan grandes Reyes y señores la han recibido y quan grande sea la gloria y magestad de los Christianos, parecio cosa muy aproposito ir a Europa algunos jappones principales, que viessen todo esto, y pudiessen dar dello a sus naturales certissimo testimonio y viniessen de raiz a entender que la mas noble parte del mundo y la mas docta tenia esta sancta fe.
>
> La tercera fue porque siendo costumbre de todos los Principes Christianos embiaron a dar la obediencia al Summo Pontifice como a Vicario de Cristo Nuestro Señor y importando tanto que los jappones tuviessen conocimiento de la magestad y grandeza del Summo Pontifice y de la Iglessia Romana, y tambien que Su Santidad con toda aquella corte y Su Magestad con la suya lo tuviessen de los jappones, me parecio cosa acertada ya que teniamos a Francisco [Ōtomo Sōrin] Rey de Bungo Christiano que era tan gran en Jappon y a Don Protasio [Arima Harunobu] Rey de Arima y Don Bartholome [Ōmura Sumitada] señor de las tierras de Omura y de Nangasaqi [...] que embiassen ellos algunos de sus parientes a dar la obediencia acostumbrada al Papa y tambien visitassen a Su Magestad de su parte y desta manera ellos viniessen y co-

[116] Da Costa 1997, p. 11.
[117] Coelho. *Carta Anua de 1581, 15-2-1582,* en ARSI, Jap.-Sin. 46, f. 59v.

> nociessen la gloria de aquellas cortes y fuessen tambien conocidos por hombres de entendimiento y policia para que de aquesta manera los jappones se aprovechassen y Su Santidad y el Rey los amassen mas y tomassen mas a pecho el ayudar a Jappon en lo temporal y en lo espiritual para que la conversion fuesse adelante.[118]

Aunque Valignano las citaba como tres razones principales, es fácil ver que la primera y la segunda eran, en resumidas cuentas, la misma, esto es, dar a conocer en Japón las grandezas de la Europa católica del momento, mientras que la tercera era justo lo contrario, es decir, dar a conocer la misión japonesa en Europa. Se trataba, pues, de unos objetivos meramente propagandísticos con los que se pretendía obtener, por el lado japonés, un mayor crédito y prestigio de los misioneros ante los *daimyō*, al convertirlos en representantes de una civilización según ellos superior, lo que creían que contribuiría a facilitar la evangelización del país; y por el lado europeo, que la misión japonesa atrajese a más voluntarios que quisiesen trabajar en ella y, sobre todo, que tanto el papa como el rey de Portugal quisiesen mejorar su siempre maltrecha situación financiera —una de las mayores preocupaciones constantes de Valignano.

Tal y como ha aprecido en un breve fragmento escrito por Gaspar Coelho, a quien se pretendía enviar a Europa era a «algunos niños japones nobles», y, en efecto, los cuatro elegidos no pasaban de los catorce años de edad en el momento de la partida. Eran varios los motivos para preferir enviar a niños: por un lado, el viaje duraría unos años y gran parte sería por mar, y teniendo en cuenta que las grandes travesías en barco en esa época eran todo un reto físico —solo en el trayecto hasta Lisboa murieron treinta y dos personas que viajaban en la misma nave que ellos—,[119] sin duda, era mejor enviar a alguien joven y que gozase de buena salud; además, si lo que se pretendía era que las maravillas de la Europa católica causasen una gran impresión en los delegados, siempre sería más fácil si estos eran jóvenes inexpertos; y, por último, también serían mucho más fáciles de tener bajo control en todo momento, tanto por su corta edad como por su condición de estudiantes de una escuela jesuita. Aunque cuando se trata este tema —la llamada embajada Tenshō—[120] suele hablarse de los cuatro jóvenes por igual, en realidad solo dos de ellos iban en representación de los *daimyō,* mientras que los otros dos eran solo asistentes de los primeros. Así, Itō Sukemasu (h. 1569-1612), más conocido por su nombre cristiano, Mancio Itō, era el delegado principal de la embajada y el representante de Ōtomo Sōrin, con quien estaba emparentado de forma indirecta; Chijiwa Norikazu Seizaemon (h. 1569-1633), más conocido como Miguel Chijiwa, era el representante tanto de Arima Harunobu como de Ōmura Sumitada, siendo primo segundo de uno y sobrino del otro, respectivamente; y acompañándolos iban Julião Nakaura (h. 1568-1633) y Martinho Hara[121] (h. 1569-1629), también miembros de las élites samuráis de Kyūshū. Aunque estos dos últimos no eran, en realidad, delegados o representantes de ningún *daimyō*, en la práctica y una vez en Europa, se les trató casi de la misma forma a los cuatro. Y no solo eso, en general se les dio un trato su-

---

[118] Valignano. *Apología...* (1598), en ARSI, Jap.-Sin. 41, ff. 21-21v.

[119] Moran 1993, p. 9.

[120] Recibe este nombre por haberse llevado a cabo durante la era Tenshō, de julio de 1573 a diciembre de 1592.

[121] Se desconocen sus nombres japoneses.

perior al que por protocolo merecían, porque, en realidad, eran representantes de lo que —buscando una equivalencia europea, algo siempre complicado y a evitar dentro de lo posible— vendría a ser un conde o un duque, pero no embajadores de un rey, que es como fueron tratados. Una de las críticas a este proyecto fue precisamente debido a este hecho, ya que no solo se les dio trato de embajadores en diversas ceremonias y eventos, sino que a menudo los cronistas locales llegaron a referirse a ellos como «príncipes» o incluso como «reyes», lo que pudo llevar a mucha gente a la idea, como es obvio, de que en realidad era así. Por ello, muchos de los que conocían la verdad acusaron a los jesuitas de estar haciendo pasar a los jóvenes por algo que no eran para dar más importancia a la expedición, unas críticas que llegaron, sobre todo, por parte de religiosos franciscanos. Sin embargo, al leer las crónicas o las cartas jesuitas en las que se hablaba de este viaje, se ve que en ningún momento se les llamaba otra cosa que «meninos», «niños», «moços», «jovenes nobres» o, como mucho —y, por lo general, a su regreso—, «senhores»,[122] y no hay ninguna evidencia de que los jesuitas intentasen falsear la categoría de los chicos o de la expedición en general.[123] En realidad, se podría decir que la intención de Valignano era más bien la contraria, no llamar la atención en exceso, pues en sus planes no estaba visitar muchas más ciudades de las que estuviesen estrictamente de paso, no quedarse más tiempo del necesario en ellas y, sobre todo, hacer todo ello con la mayor discreción posible. Esto, sin embargo, pronto se vería que iba a ser imposible —una vez en Europa y, sobre todo, en Italia tras la calurosa recepción del papa—, porque numerosos miembros tanto de la aristocracia como del alto clero se mostraron muy interesados en invitar a los chicos a visitarlos, incluso haciéndoles quedarse varios días con ellos. Además, muchas ciudades y pueblos casi compitieron entre ellos por ser los que más y mejor agasajasen a los ilustres visitantes organizando recepciones, desfiles y toda clase de espectáculos.

Por otro lado, si al hablar de la educación que debía impartirse en las escuelas y seminarios jesuitas en Japón los contenidos se seleccionaban siempre con mucho cuidado para que los estudiantes asimilaran cierto conocimiento occidental sin llegar siquiera a saber de la existencia de ningún otro, la misma estrategia se utilizó en el caso de esta expedición. Valignano quería que los cuatro jóvenes estuviesen en todo momento bajo su supervisión directa, que el recorrido pasase solo por países católicos y que incluso en ellos se les evitase todo contacto con cualquier aspecto de la sociedad europea que no fuese —por utilizar palabras de Francisco de Xabier— edificante. Es por ello que el visitador insistió en que debían alojarse en casas jesuitas siempre que fuese posible, para así evitar que presenciasen —digamos— lo que no debían. Y, por ejemplo, la idea de que toda Europa no fuese católica era, sin duda, algo muy poco edificante, por lo que debía evitarse que los delegados tuviesen conocimiento de la existencia misma del protestantismo, lo que requeriría, como es obvio, un estricto control de la información a la que pudieran tener acceso los jóvenes durante un largo periodo de tiempo.

Este control de la información también sería importante una vez terminada la embajada, cuando se explicase en Japón todo lo que habían visto y vivido en Europa.

---

122 Cooper 2005, pp. 14-15.

123 Massarella 1990, p. 48.

Aunque se instruyó a los cuatro chicos para que fuesen escribiendo un diario con todas sus vivencias e impresiones durante el viaje, y, en efecto así lo hicieron, estos diarios no se llegaron a publicar ni se conservan en la actualidad. Aunque se podría decir que, en cierto modo, sí se publicaron, puesto que la que podría considerarse como la crónica oficial de la embajada, la llamada *De Missione,*[124] se basa, en principio, en estos diarios. Sin embargo, el trabajo de edición es más que evidente, ya desde el momento en que se presenta como una colección de diálogos y no como un diario, y se cree que poco queda de las notas originales en la obra final. Por lo general, la autoría de este texto se le ha atribuido al jesuita portugués Duarte de Sande (1547-1599), rector del colegio de Macao, ciudad en la que se publicó, pero, en la actualidad, la mayoría de historiadores convienen en que fueron varios los autores que contribuyeron en su redacción, todos bajo la atenta supervisión y dirección de Valignano,[125] y que De Sande fue el encargado de traducirla del original en castellano al latín en que se publicó.[126] Por otro lado, existe otra crónica también basada supuestamente en las notas de los cuatro jóvenes y que es mucho más extensa y detallada, como no podía ser de otra forma al ser escrita por Luís Fróis, el conocido como *Tratado dos embaixadores japões.*[127] Constituye la principal fuente de información acerca de esta embajada, más aún que el *De Missione*, porque, como de costumbre, Fróis explica mucho más que Valignano, por lo general para disgusto de este último. Además, se habla de esta embajada en fragmentos de otras obras de la época, como la *Historia de las missiones* del jesuita Luis de Guzmán,[128] pero sin aportar nuevo material que no esté ya en las dos obras ya citadas. No existen crónicas escritas desde el punto de vista japonés, puesto que, durante los años en que los embajadores japoneses estuvieron fuera, no se supo nada de ellos y, cuando regresaron, la embajada no tuvo —como se verá— apenas repercusión.

El viaje

Aunque la embajada estuvo en tierras europeas durante solo un año y ocho meses, cumpliendo el que al fin y al cabo era su cometido, el viaje duró en total nada menos que ocho años y cinco meses desde su salida hasta su regreso, ambos en Nagasaki. No se

---

[124] El nombre completo es *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam rebusq in Europa, ac toto itinere animaduersis*. Aquí se han utilizado sus traducciones al portugués (Da Costa 1997) y al inglés (Massarella 2012). La traducción es de J. F. Moran pero, debido a su fallecimiento, fue Derek Massarella quien se encargó de editarla, anotarla y escribirle una introducción.

[125] Rubiés 2012 (a), p. 55.

[126] Massarella 2012, pp. 20-21.

[127] El nombre completo es *Tratado dos embaixadores japões que forão de Japão a Roma no ano de 1582*. Aquí he utilizado tanto el original, disponible en la Biblioteca Nacional de Portugal (Cod. 11098) en una edición de 1701, como una adaptación en inglés (Cooper 2005), y no se trata de una traducción literal del original porque, como dice el propio Michael Cooper, «my original plan was to publish an annotated translation of this text, but it did not take long to realise that a close English rendition of Fróis's florid style would not greatly appeal to modern readers, who would undoubtedly find its presentation somewhat tedious and excessively pious» (p. 196), motivo por el que también he usado esta adaptación además del detalladísimo original.

[128] Dedica a narrar esta embajada el llamado «Libro nono, del viage qve hizieron los señores iapones a Roma para dar la obediencia, à su Santidad del Papa Gregorio Dezimo tercio, y su buelta desde Europa, a la India».

trata de de narrar aquí sus pormenores, por lo que se dedicará poco espacio a los detalles —todas las personalidades a las que vieron o todos los lugares que visitaron— en este repaso a estos más de ocho años.

Los cuatro jóvenes japoneses partieron de Japón el 20 de febrero de 1582, acompañados por —además de algunos sirvientes— Valignano y el padre Diogo de Mesquita (1553-1614), quien llevaba en la misión japonesa desde 1577[129] y haría, entre otras, las funciones de intérprete. La primera parada fue, como era habitual, Macao, donde llegaron el 9 de marzo y permanecieron durante casi diez meses, esperando un momento propicio. Durante estos meses en Macao, llegaron noticias desde Filipinas, gracias a las que supieron que, desde abril de 1581, el rey Felipe II se había convertido en rey también de Portugal, por lo que uno de los objetivos de su viaje, que era precisamente visitar al rey de Portugal, los llevaría bajo estas nuevas circunstancias hasta Madrid y no hasta Lisboa. El 31 de diciembre pudieron por fin continuar hacia el siguiente punto de la ruta, Melaka, donde estuvieron poco más de una semana, desde el 27 de enero hasta el 4 de febrero de 1583. Tras una travesía con algunas complicaciones al llegar a costas de India y teniendo que hacer una parte del recorrido por tierra, por fin alcanzaron Cochín el 7 de abril y tuvieron que quedarse allí más de seis meses, un tiempo aprovechado por el siempre productivo Valignano para acabar su *Sumario de las cosas de Japón*.[130]

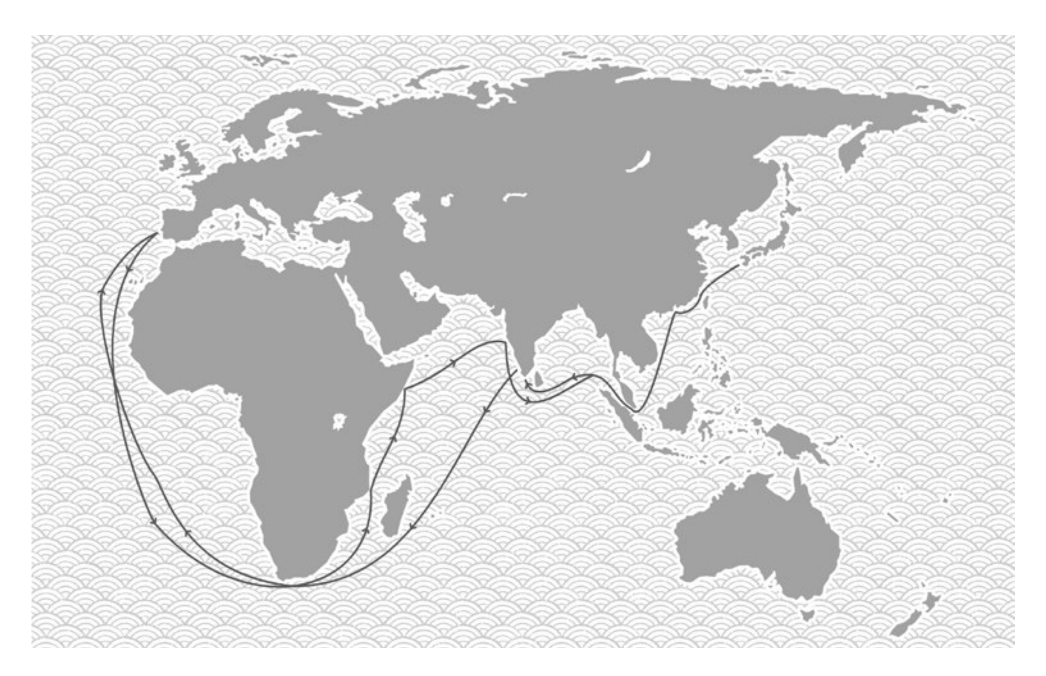
Fue al llegar a Goa, el 28 de noviembre, cuando una noticia que les estaba esperando produciría un cambio mucho más determinante en la expedición que el relacionado con Felipe II. El general Acquaviva había decidido nombrar a Valignano superior de la provincia de India, lo que le impediría continuar el viaje hasta Europa por tener que permanecer en Goa. Aunque, por un lado, con seguridad se sentiría aliviado, pues en más de una ocasión manifestó lo poco que le gustaba viajar en barco, la noticia no pudo ser más frustrante para alguien tan convencido de la importancia de la propia experiencia para tener y —en este caso— transmitir un conocimiento ajustado a la realidad. Él, que era el único que había visitado todas las misiones del Estado da Índia y que, además, estaba planificando una estrategia para cambiar la forma en que estas debían funcionar, en especial en Japón, no podría finalmente comunicar toda esta información en persona a las autoridades que podían autorizar y —sobre todo— financiar esta estrategia. Dispuso, además, de menos de un mes para, primero, buscar a un sustituto que acompañase a los jóvenes japoneses en su lugar, y para ello eligió a Nuno Rodrigues,[131] hasta entonces rector del colegio de Goa, y, después, para instruirlo acerca de cómo quería que se hiciese todo durante el resto del viaje, dándole por escrito incluso un listado de nada menos que cincuenta y cinco detalladísimos puntos que debía seguir.[132] Este documento resulta muy interesante, porque, además de demostrar la meticulosidad con que Valignano había planificado todos los detalles relacionados con la embajada, también permite ver una diferencia importante al compararlo con el fragmento anterior de la *Apología* en cuanto a los motivos para organizar

[129] Pacheco 1971, p. 431.

[130] Cooper 2005, p. 34.

[131] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[132] El documento lleva por título *Regimento e instruição do que ha di fazer o padre Nuno Roiz que agora vay por procurador a Roma*, y puede consultarse en ARSI, Jap.-Sin. 22, ff. 51-57.



9. Recorrido de la embajada Tenshō entre Japón y Lisboa.

la expedición. Uno de los objetivos que se incluye en el texto anterior es conseguir ayuda económica para la misión, «para que de aquesta manera los jappones se aprovechassen y Su Santidad y el Rey los amassen mas y tomassen mas a pecho el ayudar a Jappon en lo temporal y en lo espiritual», pero lo hace en esta única referencia que aparece al final de toda la lista de razones para haber organizado la embajada, restándole así importancia. En cambio, en las instrucciones que dejó a Rodrigues y Mesquita, Valignano les decía:

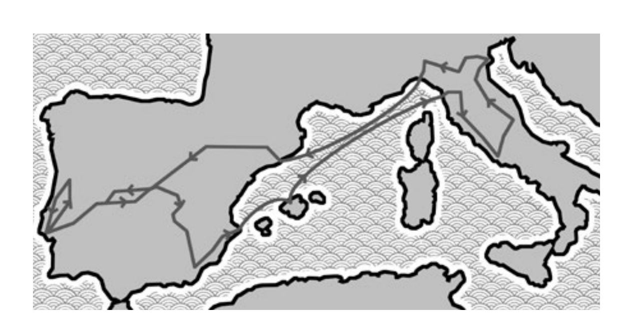
> O fim que se pretende nesta yda dos meninos a Portugal y a Roma consiste em duas cousas. A primeira he buscar o remedio que no temporal y no espiritual he necessario em Japão. A 2ª he fazer capaçes os Japoes da gloria y grandeza da ley Christiana y da magestade dos Principes y Senhores que abraçarao esta ley y da grandeza y riqueza dos nossos Reynos y Cidades y da honra y poder que tem entre elles a nossa religião pera que estes meninos Japoes como testimunhos de vista y pessoas de tal calidade tornando depoys a Japão possao dizer o que virao y dar con ysto en Japão o credito y autoridade que convem a nossas cousas as quaes como elles nunca virao não podem agora crer y assi venhao a entender o fim que os Padres pretenden em yr a Japão o qual muytos delles não entenden agora, parecendolhes que somos gente pobre y apoucada en nossas terras y que por ysto ymos so capa de pregar cosas de ceo a buscar remedio a Japão.[133]

[133] Valignano. *Regimento...* (12-12-1583), en ARSI, Jap.-Sin. 22, f. 52.

Así, puede verse que, en este documento, el asunto de la financiación, «lo temporal», ocupa el primer lugar de la lista de objetivos, y la diferencia respecto al orden en la *Apología* puede, muy probablemente, estar relacionada con que este *Regimento* era un documento interno y no destinado a ser publicado, como sí lo era el primero.

En lo que respecta a los cuatro chicos, en Goa ejercieron de embajadores o delegados por primera vez, al entrevistarse con el virrey Francisco de Mascarenhas (h. 1530-1608). Acabaron abandonando India el 20 de febrero de 1584 y, con ella, también a Valignano. El 10 de mayo doblaron el cabo de Buena Esperanza, y el 27 llegaron a la isla de Santa Elena, donde se quedaron hasta el 6 de junio, para partir de manera definitiva con destino a Europa, donde pusieron sus pies, concretamente en Lisboa, el 10 de agosto.

El nuevo rey de Portugal, Felipe II,[134] había pasado unos dos años en Lisboa tras conseguir hacerse con el trono portugués, pero para cuando llegó la embajada japonesa, ya había regresado a Madrid, y había nombrando virrey de Portugal a su sobrino, quien ha pasado a la historia como Alberto VII de Austria (1559-1621), que hasta entonces tenía el cargo de cardenal —pese a no ser nunca ordenado sacerdote—. La expedición pasó unas semanas en la capital lusa y otras ciudades portuguesas, y se vio con el cardenal en varias ocasiones, antes de poner rumbo a Castilla el 18 de septiembre. El 29 llegaron a Toledo, donde permanecieron hasta el 19 de octubre. Al día siguiente, el 20 de octubre de 1584, llegaron por fin a uno de sus dos destinos, Madrid —en un principio tenía que haber sido Lisboa—, donde se encontraron con que en la corte había más movimiento y actividad que de costumbre porque Felipe II había llamado a todos los nobles y oficiales de Castilla para que jurasen lealtad a su hijo, el que sería Felipe III. Este fue uno de los diversos momentos históricos que los cuatro jóvenes japoneses vivieron en primera persona durante su estancia en Europa, pues fueron invitados a asistir a la ceremonia, que tuvo lugar el 11 de noviembre, y, además, se les dio un lugar preferente en ella —aunque alejado de las miradas del resto de asistentes— y fueron tratados como embajadores de Japón.[135] Tres días después, el 14 de noviembre, los convocaron a una audiencia privada con el rey, que fue precedida por un desfile por las calles de Madrid, repletas de gente que quería ver a esos embajadores de tierras lejanas que iban vestidos con unos extraños ropajes y llevaban dos espadas al costado. Durante la audiencia se llevaron a cabo las protocolarias entrega y lectura de las cartas de los *daimyō* a los que representaban los enviados y, después, de una forma mucho más informal y —según los testigos— cercana, Felipe II estuvo hablando con los jóvenes y haciéndoles todo tipo de preguntas acerca de Japón. En las siguientes dos sema-



10. Recorrido de la embajada Tenshō en Europa.

[134] Para los portugueses, Felipe I.
[135] Cooper 2005, pp. 56-57.

nas se vieron con otras personas importantes de la vida política y religiosa de la capital, y visitaron el recién terminado monasterio de El Escorial. Con salvoconductos para el resto de su viaje por la península expedidos por el rey, quien también los proveyó de carruajes y de una buena cantidad de dinero, la embajada abandonó Madrid el 26 de noviembre con destino a Alicante, donde se embarcarían para ir a Italia. Entre ambas ciudades pasaron por otras como Alcalá, Murcia o Elche, hasta llegar finalmente a Alicante el 5 de enero de 1585. En su puerto les estaba esperando ya un barco en el que los mejores camarotes estaban reservados para ellos y custodiados por soldados, todo por orden de Felipe II. Después de un mes esperando a tener una meteorología favorable, zarparon el 7 de febrero y, tras una parada forzosa de unos días en Mallorca, llegaron a la ciudad italiana de Livorno el 1 de marzo.

Igual que había pasado en la península ibérica, el recibimiento que se fueron encontrando en cada ciudad italiana estuvo muy alejado de la discreción deseada por Valignano, e incluso tuvieron que desviarse de su ruta para visitar algunos lugares que en principio no estaban previstos, como Pisa. Desde allí continuaron hasta Florencia y, el 22 de marzo, llegaron al objetivo principal de su viaje, Roma, donde fueron recibidos por el general Acquaviva. Su audiencia con el papa Gregorio XIII (1502-1585) no se hizo esperar, pues tuvo lugar solo un día después, en una ceremonia pública con toda la pompa de las grandes ocasiones, empezando por una larga procesión a caballo por toda la ciudad, donde —como había sucedido en Madrid— la gente se agolpó en las calles para poder ver a los exóticos jóvenes. Una vez ante el papa, que se saltó todo protocolo al abrazar y besar de manera efusiva a los chicos, se leyeron y entregaron las cartas de los *daimyō* y, de nuevo, se trató a los delegados como si fueran embajadores de otro país. Al terminar, el papa los invitó a sus dependencias y a otra reunión unos días más tarde; de hecho, en los siguientes días vieron al papa en numerosas ocasiones debido al gran interés y entusiasmo del pontífice, que cada día les enviaba a alguien para saber si se encontraban bien o si necesitaban alguna cosa. En una de estas audiencias, los jóvenes hicieron entrega de algunos regalos traídos desde Japón, uno de ellos el famoso biombo de Kanō Eitoku en el que se representaba el castillo de Azuchi —la única imagen del castillo que se conoce— que Oda Nobunaga había regalado a Valignano, y al que poco después se perdió la pista; de hecho, su paradero actual es un misterio, si es que sigue existiendo. A la cálida bienvenida del papa —y seguramente debido a ella— se sumó la de muchos miembros de la aristocracia de la capital italiana y la de diversos embajadores de otros países, que durante esas semanas pidieron poder recibir a los legados japoneses en sus palacios, celebrando toda clase de banquetes y fiestas en su honor. Incluso el mismísimo senado decidió nombrarlos no solo ciudadanos romanos, sino incluso patricios, un honor poco habitual.[136] Pero el ambiente festivo concluyó el día 5 de abril, tras unas dos semanas de la llegada de la embajada a Roma, al saberse que Gregorio XIII había caído enfermo repentinamente, y fallecer solo cinco días más tarde. Así, los jóvenes japoneses pudieron ser testigos directos de otro hecho histórico, al asistir —y, de nuevo, desde lugares privilegiados— a las ceremonias de coronación y toma de posesión de un nuevo pontífice, Sixto V. Este nuevo

[136] *Ibid.*, p. 93.

papa les ofreció un trato tan cordial y cercano como el anterior, e incluso mejoró la asignación anual que Gregorio XIII había prometido a la misión, pasando de los 4.000 ducados de este a los 6.000. Tras verse con él en algunas ocasiones más, el 3 de junio la embajada abandonó Roma.

Si durante el viaje de ida tuvieron que visitar sitios que no estaban previstos y quedarse en ellos más tiempo del necesario, siendo siempre agasajados como embajadores, en el viaje de vuelta, esta situación fue aún más acentuada a causa del trato de privilegio que les había dado el papa en Roma. Los algo más de dos meses que tardaron en abandonar Italia se convirtieron en una inacabable sucesión de recepciones, banquetes, reuniones, desfiles con salvas de cañón y discursos de bienvenida. Pasando por una larga lista de pueblos y ciudades, llegaron a Venecia a finales de junio, una ciudad que, en su afán por agasajar a estos ilustres visitantes, incluso retrasó cuatro días la festividad de su patrón para que los enviados japoneses pudieran asistir a ella. Por si esto no fuera suficiente, las autoridades de la ciudad llegaron a contratar al célebre pintor Tintoretto (1518-1594) para que hiciese un retrato de cada uno de los cuatro jóvenes, aunque solo pudo terminar el de Mancio porque la embajada no podía permanecer durante el tiempo necesario para concluirlos todos, y tuvo que dejar la ciudad el 6 de julio. Tras pasar por Padua y Verona, a finales de ese mismo mes, llegaron a Milán, donde se quedaron hasta el 3 de agosto, y seis días más tarde abandonaron definitivamente Italia, partiendo desde el puerto de Génova.

La primera ciudad de su nuevo recorrido por la península ibérica fue Barcelona, donde llegaron el 16 de agosto y permanecieron durante tres semanas, antes de salir —pasando por el monasterio de Montserrat— hacia la ciudad oscense de Monzón, que en aquella época era la sede de las Cortes de Aragón, ya que Felipe II se encontraba allí en aquellos momentos. Llegaron el 9 de septiembre, y la audiencia con el rey fue tan amistosa como las que habían tenido en Madrid en el viaje de ida, ofreciéndose de nuevo a financiar todos los gastos de esta nueva etapa de su viaje. Tras ver de nuevo a Felipe II, la embajada podía ya emprender definitivamente el regreso, por lo que se encaminó hacia Lisboa, pasando por Zaragoza, Madrid, Oropesa y Évora, para llegar a la capital portuguesa en diciembre. Tras visitar algunas ciudades cercanas —de nuevo por compromisos sociales con diversas personalidades—, zarparon del puerto de Lisboa, abandonando así Europa, el 8 de abril de 1586.

Volvieron a doblar el cabo de Buena Esperanza el 7 de julio, llegaron a Mozambique el 31 de agosto, donde se quedaron más de seis meses, hasta el 15 de marzo de 1587, y arribaron a Goa el 29 de mayo, para reencontrarse con Valignano. La embajada permaneció entonces en la ciudad durante once meses, y, por último, llegaron desde Japón cartas en las que se explicaba que Hideyoshi estaba favoreciendo mucho a la misión jesuita japonesa. En realidad, para entonces ya se había publicado el famoso edicto de expulsión, pero esa noticia aún tardaría un tiempo en llegar a un sitio tan lejano como Goa, y de las que disponían en ese momento se correspondían, en cambio, con la fase de optimismo de los jesuitas que se ha visto al inicio de este capítulo, previa al supuesto cambio repentino de opinión de Hideyoshi. En estas cartas llegadas de Japón, además, se le sugería al virrey que sería muy oportuno enviarle al Taikō una embajada en señal de agradecimiento por este buen trato ofrecido a la misión, una idea que fue del agrado de Duarte de Meneses (1537-1588) —quien había sucedido a Francisco de Mas-

carenhas en el cargo—. Por su parte, Valignano había dejado ya de ser el provincial de las Indias, por lo que volvía a ser libre para viajar por todas las misiones asiáticas, así que decidió acompañar a los cuatro jóvenes en su regreso a Japón, y esto fue aprovechado por el virrey para nombrarlo su embajador y encargarle que llevara su carta de agradecimiento y los protocolarios regalos a Hideyoshi. De esta forma, la embajada Tenshō se fusionó, en su recta final, con esta nueva embajada del virrey de India que forma ya parte del siguiente apartado de este capítulo.

Alessandro Valignano, segunda visita a Japón

El 22 de abril de 1588, esta doble embajada abandonó definitivamente India, para llegar a Macao el 17 de agosto. Las paradas en este lugar al ir de India a Japón, o viceversa, solían ser largas a causa de las peculiares condiciones meteorológicas de la región, pero en esta ocasión, Valignano y el resto tuvieron que permanecer en Macao aún más tiempo de lo acostumbrado, nada menos que casi dos años, y no por motivos relacionados con los vientos y las corrientes, sino por razones políticas, porque la embajada del virrey tenía como objetivo dar las gracias a Hideyoshi por el trato favorable hacia la misión jesuita, pero esto chocaba de manera frontal con las noticias que se conocieron al llegar a Macao, según las cuales el Taikō acababa de prohibir a los jesuitas que permanecieran en Japón —aunque, en realidad, la medida no se estuviese implementando demasiado—. Este inesperado cambio de escenario condenaba al fracaso, por tanto, a ambas embajadas: la del virrey ya no tenía demasiado sentido, porque ya no había nada que agradecer a Hideyoshi, y, además, podría incluso no llegar a producirse porque el embajador, Valignano, no solo era un jesuita, sino que además era el líder de todos ellos, y teóricamente estaba prohibida por ley su entrada en el país; y la de los cuatro jóvenes, aunque ellos sí que podían regresar a Japón, tampoco tenía sentido, ya que su objetivo era el de, una vez allí, proclamar a los cuatro vientos las grandezas de la Europa católica, un catolicismo que ahora estaba supuestamente siendo perseguido. Pese a todo ello, y jugando la carta de que, casi por casualidad, Valignano no volvía en condición de misionero, sino de embajador —maniobra que se verá de nuevo en el siguiente capítulo—, se pidió autorización a Hideyoshi para que pudieran no solo entrar en el país, sino también ser recibidos en audiencia por él. Y en caso de ser recibido, el nuevo objetivo de la embajada de Valignano, como es obvio, sería conseguir la derogación del edicto de 1587.

En la carta anua de 1588, Gaspar Coelho explicaba que el Taikō había sido informado de la llegada de Valignano a Macao por parte del capitán de la *Nao do Trato* de ese año, y de que tenía intención de ir a visitarlo en calidad de embajador: «fazendolhe saber da vinda do padre Visitador a China que trazia a embaixada».[137] Hideyoshi se había mostrado complacido con la idea y había autorizado su entrada en Japón: «tem dado licença que venha o padre Visitador com a embaixada».[138] Aunque pueda pare-

---

[137] Coelho. *Carta Anua de 1588*, 24-2-1589, en 1598, f. 258v.
[138] *Ibid.*, f. 262.

cer inconsistente que, tras haber prohibido la presencia de los jesuitas en Japón, el Taikō aceptase tanto la entrada de Valignano en el país como incluso concederle una audiencia, en realidad es algo que resulta bastante lógico si lo vemos desde un punto de vista pragmático. Por un lado, en 1588, el gobierno Toyotomi —como se ha visto en el capítulo anterior— ya estaba inmerso en una gran campaña diplomática para establecer vínculos con otros países de la región, aunque estos vínculos pretendidos fueran de vasallaje, y, en ese sentido, ya se había empezado a dialogar con el reino de las Ryūkyū y con Corea, por lo que una embajada nada menos que desde India resultaba, sin duda, muy interesante dentro de esta política de expansión diplomática. Por otro lado, tanto Hideyoshi como Valignano sabían que el gobernante japonés no podía prescindir por completo de los jesuitas mientras estuviese interesado en el comercio con los portugueses, en el que los misioneros jugaban un papel importante como intermediarios por su dominio del idioma japonés y sus contactos con las élites del país, principal motivo por el que no se había implementado el edicto de 1587. Luís Fróis lo reconocía unos años después, al hablar de las causas por las que el Taikō no había acabado con ellos:

> La tercera [causa] que mucho le enfrena es el comercio que tiene con los portugueses particularmente aora que se ha desavenido con los chinos con quien queria comercio, el qual si le uviera puede ser que se acabara este nuestro [...] el comercio de los portugueses tan importante para Japón con los quales se avia de desavenir si procediera contra nosotros generalmente y por esta causa torno aora a declarar que aunque no quería que se predicasse/promulgasse[139] la ley asi como antes lo avia prohibido, mas por respeto de la nao estuviessen los padres en Nagasaqui y tuviesen iglesia porque con esta nao se enriquece Japón. Por esta misma causa nos dexo aun aora nuestra casa del Miaco en que estan los nuestros.[140]

En realidad, aunque el papel que jugaban los misioneros en el comercio era importante, efectivamente, lo cierto es que cuesta bastante creer que fuese imprescindible, pues los comerciantes —a lo largo de la historia y en cualquier parte del mundo— nunca han tenido problemas para adaptarse a circunstancia alguna, y el afán de dos partes por hacer negocios no suele necesitar muchos intermediarios. Pero lo importante no era si los jesuitas en realidad resultaban o no imprescindibles para comerciar; lo importante era si los japoneses, y sobre todo Hideyoshi, lo creían así. El propio Valignano era muy consciente de ello, y sabía que debían aprovechar esa ventaja, como él mismo explicaba unos años más tarde en su obra *Addiciones*, en la que reconocía que, en realidad, no había ninguna dificultad en tratar con los comerciantes:

> Es verdad que con esta nave [la *Nao do Trato*] y con hazerles a las vezes bien poco favor, ellos [los señores japoneses] se engañan y conçebieron quasi todos que no estando aqui padres no se podran los japones negociar con los portugueses, la qual opinion no fue de pequeña ayuda en este tiempo, porque se dispuso algunas vezes este punto

[139] En el original aparecen los dos verbos, el segundo escrito justo encima del primero, pero sin estar el primero tachado.

[140] Fróis. *Relación*... (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, ff. 19-19v.

> delante de Quabacundono y los Bunguios[141] [...] que el embio a este puerto el año passado, aunque eran nuestros contrarios y nos dieron basto que hazer, porque querian de los portugueses lo que no podia ser, todavia se persuadieron que no se puede con los portugueses negociar en Japon si los padres no estuvieran de por medio, mas en fin, aunque a las vezes ocurran en esto algunos enfadamientos, todavia con estas cosas comunmente se negocian facilmente estos portugueses y no nos cuesta de cosa nada, no da esto tanto trabajo.[142]

Más allá de los motivos que tuviera para ello, lo importante es que Hideyoshi dio autorización a Valignano para que volviera a Japón, por lo que el 23 de junio de 1590 —casi dos años después de su llegada a Macao—, la embajada pudo por fin zarpar hacia el archipiélago japonés y atracar en el puerto de Nagasaki el 21 de julio, ocho años y cinco meses después del inicio de su viaje a Europa.

Una vez en Japón, la embajada del virrey a Hideyoshi se consideró un asunto más importante que la propia embajada Tenshō, por lo que la protocolaria recepción con los *daimyō* cristianos que teóricamente la habían enviado se dejó para más tarde, y el asunto más urgente, en cambio, fue concretar una fecha para visitar al Taikō. Para ello, el visitador pidió ayuda a dos señores cercanos a Hideyoshi: el miembro del Consejo de los Cinco Magistrados Asano Nagamasa, y Kuroda Yoshitaka (1546-1604), más conocido como Kuroda Kanbei o, tras su bautismo, con el nombre de Simeão.[143] Con su intermediación, se consiguió permiso para que la embajada se trasladase a la capital, hacia donde partieron en diciembre. Tuvieron que detenerse durante unos dos meses antes de llegar, y durante este tiempo fueron visitados por distintos *daimyō*, cristianos o no, antes de poder continuar su camino hasta Kioto el 22 de febrero.

La audiencia ante el Taikō tuvo lugar por fin el 3 de marzo de 1591 en el palacio Jurakutei tras un pomposo desfile en el que Valignano y los cuatro jóvenes enviados a Europa pasearon por las calles de la capital, igual que habían hecho antes de las audiencias con Felipe II o Gregorio XIII, y, al llegar, fueron recibidos por Toyotomi Hidetsugu. En este momento, el cargo de Hideyoshi seguía siendo el de *kanpaku*, ya que aún no había renunciado a él para pasar a ser *taikō*, por lo que residía en este palacio, que después pertenecería a su sobrino y que sería destruido tras la muerte de este. Durante esta audiencia, hizo por primera vez de intérprete con Hideyoshi el jesuita João Rodrigues (h. 1560-1633), quien desde entonces sería prácticamente el intérprete oficial, primero, de Hideyoshi y, más tarde, de Tokugawa Ieyasu —de hecho, más que por su nombre, era conocido con el apodo Tsuzu o Tçuzu («intérprete»).[144] Durante la recepción, le entregaron al Taikō algunos regalos del virrey de India y otros traídos desde Europa por la embajada Tenshō, y se le presentó la carta que había escrito el virrey, lo

141 Transcripción de *bugyō*, es decir, «comisionados», «magistrados» o «gobernadores». En este caso se refiere a los funcionarios que Hideyoshi destinó a Nagasaki tras expropiársela a los jesuitas para que gobernasen en su nombre en esta ciudad.

142 Valignano. *Addiciones...* (1592), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 405v.

143 En 1593 abdicó de la religión cristiana y se retiró como bonzo budista.

144 En realidad, es una transcripción de la palabra *tsūji*, que significa «interpretación», y no «intérprete». El apodo se le puso también para diferenciarlo de otro misionero —asimismo jesuita y de la misión japonesa— con el mismo nombre y de la misma época, João Rodrigues Girão (1558-1629).

que debió de resultar, sin duda, un momento curioso, ya que era de agradecimiento por el buen trato hacia la misión, puesto que se había escrito antes de tener noticias del edicto de 1587. Tras esta parte más formal y protocolaria, Hideyoshi estuvo charlando de forma amistosa tanto con Valignano como con los cuatro jóvenes, preguntándoles por todo lo que habían vivido en su viaje, antes de que estos le ofreciesen un breve concierto con instrumentos europeos que le entusiasmó. La visita concluyó con un paseo para ver todo el palacio.

Aunque tras esta audiencia no se derogó de manera oficial el edicto de 1587, el Taikō le dijo a Valignano que los jesuitas podrían seguir en Japón siempre y cuando actuasen con discreción y, sobre todo, para poder encargarse de los portugueses que había en Nagasaki, por lo que el principal objetivo de la embajada del virrey se consiguió, si no plenamente, sí de forma bastante exitosa en la práctica y, por lo menos, a corto plazo. Sobre todo porque, de nuevo, los jesuitas aprovecharon que Hideyoshi relajaba su prohibición para ir un poco más allá, como explicaba el propio Valignano en una carta al general de la Compañía:

> Por quanto el deseava que ubiese en Jappon grande comercio de portugueses dava licencia para que viniesen y estuviessen libremente en Jappon todos quantos quisiessen con tal que no predicassen esta ley. Y para assegurar este comercio [...] ordeno que quedasen en el puerto de Nangasaque diez de mis compañeros, lo qual fue para los nuestros materia de grande alegria y consuelo. Porque a la sombra destos diez podrian quedar pacificamente todos los otros.[145]

Quien no gozó desde entonces de la misma libertad de movimiento que sus compañeros fue Rodrigues, puesto que Hideyoshi quiso que se quedase en Kioto y esa misma tarde lo invitó de nuevo al palacio para tener con él una larga y amistosa charla[146] de las muchas que tendrían desde entonces y hasta casi el mismo momento de la muerte del Taikō.[147]

Al haber recibido una embajada del virrey de India, Hideyoshi debía responder con una carta, y en ella —escrita unos meses después, en septiembre— aparece más o menos el mismo contenido que en las misivas analizadas en el anterior capítulo. Es decir, el Taikō explicaba que Japón había pasado por unos largos años de caos y desorden en que se había desafiado abiertamente a la autoridad imperial, pero que él, nacido bajo el favor especial del sol, había puesto final a esta situación conquistando todo el país en muy poco tiempo, eliminando a los bandidos de las tierras y el mar, y gobernando con obediencia a las leyes propias de Japón, que su autoridad se estaba extendiendo ya a otros países que estaban jurándole obediencia, que China también pasaría a estar en su poder dentro de muy poco y que, entonces, podría llegar hasta la misma India —no decía si como amigo o como enemigo, pero a nadie se le puede escapar la velada amenaza de estas palabras—. A continuación, incidía en la idea de que Japón era el país de los dioses, y de que estos estaban representados en India por las leyes budistas, en

[145] Valignano. *Al general jesuita, 1-1-1593*, en ARSI, Jap.-Sin. 12 (1), f. 3.
[146] Cooper 1994, p. 82.
[147] Berry 1982, p. 204.

China por las de los grandes sabios[148] y en Japón por el shintoísmo, con lo que conocer uno de estos tres caminos era conocerlos todos, y que en ellos se sustentaban las relaciones sociales entre señor y vasallo, padre e hijo, marido y mujer, etcétera. Es entonces cuando aparecen unos pasajes que incidían en el mismo mensaje que se encontraba también en el edicto de 1587, aunque aquí estaba quizá más desarrollado, y lo acompañaba de toda una declaración de intenciones:

> En vuestro país, se enseña una sola doctrina que excluye a todas las otras, y por eso no conocéis el camino de lo humano y lo correcto, y por eso no reverenciáis a los dioses y los budas ni distinguís a los señores de los súbditos. Por el contrario, queréis destruir la ley verdadera con vuestra peligrosa doctrina. [...] Hace algunos años vinieron los padres a este país para molestar y hechizar a este pueblo. Yo los detuve aplicándoles solo un ligero castigo, pero si vuelven a esta tierra con intención de convertirla, los eliminaré sin contemplaciones [...] Pero si lo que queréis es mantener la amistad con mi país, en el mar ya no hay piratas y los comerciantes son libres de ir y venir.[149]

En esta carta, y especialmente en este fragmento, aparecen varias ideas que son básicas para entender la respuesta de Hideyoshi a la llegada del cristianismo a Japón. La primera es que en Asia existían tres religiones o filosofías que le eran propias, y que, aunque en cada uno de los tres grandes países se las llamaba de una forma distinta, en realidad eran una misma y, por eso, podían convivir sin problema, siendo, además, la base sobre la que se sustentaban las sociedades asiáticas. Al Taikō, por tanto, no le importaba el nombre que se les diera a las religiones que se practicaban en Japón, lo que a él le importaba era que estas ayudaban a mantener la estabilidad social del país —una vez extirpados los grupos budistas con poder político—, y ya se ha comentado que la estabilidad era el objetivo último y definitivo del gobierno Toyotomi. La segunda idea es que, al contrario de lo que sucedía en Asia, en los países cristianos se enseñaba una doctrina que exigía la eliminación de cualquier otra, lo que les alejaba de conocer el verdadero camino de los dioses, tanto en lo espiritual como en lo social. Así, al ser una religión que no podía convivir con las ya existentes en Japón, iba no solo contra ellas, sino contra el orden social japonés, y eso era lo que resultaba verdaderamente intolerable. La tercera idea es que, pese a que hubiese dado permiso a Valignano y los jesuitas para permanecer en Japón, la prohibición establecida por el edicto de 1587 seguía del todo vigente, dejando claro que hasta entonces solo había aplicado un castigo ligero, pero que si los misioneros volvían a intentar evangelizar al país, acabaría con ellos. Por último, dejaba claro, una vez más, que los comerciantes siempre tenían las puertas abiertas en el país para desarrollar su actividad. Se trata, en general, de un discurso sostenido a lo largo del tiempo, aunque se podría decir que dosificado o diseminado en varias cartas, edictos y medidas políticas; pero lo que está claro es que no es en absoluto el fruto de un arrebato repentino de furia o de los delirios de un anciano senil.

Tras la audiencia con Hideyoshi, se pudo proceder a concluir de manera formal la embajada Tenshō, ya de vuelta en Kyūshū, reuniéndose los jóvenes delegados con aque-

---

[148] Se refiere al confucianismo.

[149] Toyotomi, 12-9-1591, en *Toyotomi Hideyoshi Kenkyū...* (1975), pp. 253-254.

llos *daimyō* cristianos a los que habían representado en Europa. Lo cierto es que esto solo fue estrictamente así en el caso de Arima Harunobu, porque tanto Ōmura Sumitada como Ōtomo Sōrin habían fallecido durante los años en que la embajada había estado fuera, pasando entonces a sucederles Ōmura Yoshiaki, bautizado como Sancho, y Ōtomo Yoshimune (1558-1610), bautizado como Constantino —quien, tras la prohibición de Hideyoshi, había renunciado a ser cristiano, pero ahora volvía a acercarse a los misioneros—. En esta recepción, se leyeron las cartas y entregaron los regalos enviados por el papa, Felipe II y otras personalidades que los jóvenes habían conocido mientras habían permanecido en Europa, y se dio así por finalizada la célebre embajada Tenshō.

El cambio de escenario político japonés de 1587, por mucho que Hideyoshi hubiese permitido a Valignano que los jesuitas continuasen en el país, hizo que los planes propagandísticos que se habían diseñado para la embajada una vez estuviese de regreso, acabasen quedando en nada. Los cuatro jóvenes entraron muy poco después a formar parte de la Compañía, el 25 de julio de ese mismo 1591,[150] y no se dedicaron, en cambio, a viajar por el país explicando las excelencias y la supremacía de la Europa católica. Tampoco se publicó ninguna versión en japonés de sus andanzas allí, y los únicos japoneses que accedieron a estas crónicas fueron los estudiantes de las escuelas y seminarios jesuitas, ya que el *De Missione* de Valignano se utilizó como un simple libro de texto para practicar la lectura del latín en las aulas. Quizá se decidió que quedase reducido a este tímido papel porque en él se dedican muchas líneas a alabar la inmensa grandeza del papado y se habla de su gran poder sobre los reinos católicos, en una evidente muestra de la enorme injerencia política de la Iglesia que, de darse a conocer abiertamente en el Japón que se habían encontrado al volver, podría ocasionar muchos y graves problemas a la misión jesuita. No faltaron las voces —sobre todo franciscanas— que culparon de manera directa a la embajada del edicto de 1587,[151] lo cual no tiene ningún sentido más allá del mero afán de crítica por su declarada rivalidad. Lo que queda también bastante claro es que la decisión de no llevar a cabo la promoción de la embajada tal y como estaba planeada se tomó a causa de este cambio en las políticas de Hideyoshi, puesto que, cuando los jóvenes japoneses estaban ya en Goa en el viaje de regreso y aún no se sabía nada allí del edicto, Valignano escribió en una carta que los delegados tenían un gran «desseo de manifestar nuestras cosas y ayudar a la converçion de Japon [...] y por sin duda tengo que en llegando a Japon no se hara alla menor movimiento de lo que hizieron en Europa».[152]

Pese a este «movimiento» que comentaba el visitador, lo cierto es que en cuanto a la repercusión de la embajada en Europa —más allá del impacto momentáneo por el exotismo de todo el asunto—, solo se consiguió el objetivo de que aumentasen entre los jóvenes jesuitas europeos las peticiones de ir como voluntarios a la misión japonesa. Sin embargo, este no era el objetivo principal de la embajada en lo relacionado con Europa, pues como se ha comentado, lo que se pretendía era, sobre todo, mejo-

150 Massarella 2012, p. 29.

151 Massarella 2005, p. 332.

152 Valignano. *Al general jesuita, 20-11-1587*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), f. 291.

rar las condiciones económicas de la misión, y, en este sentido, el resultado fue muy decepcionante. Aunque el papa Gregorio XIII había aumentado la aportación anual del papado a los 4.000 ducados, y poco después su sucesor, Sixto V, incrementó esta cantidad a los 6.000, y como ya sucedía con la aportación hasta ese momento, en la práctica apenas llegó a manos de los misioneros de Japón. Entre 1585 —año en que se concedió— y 1603, los 6.000 ducados se recibieron una única vez. Pasado este año, el papa Clemente VIII (1536-1605) lo anuló todo, para volver a instaurarse el pago en 1607, pero con una dotación, de nuevo, de 4.000 escudos.[153] Otras personalidades europeas también prometieron todo tipo de ayudas económicas para financiar colegios y seminarios pero, más allá de lo que obtuvieron directamente, en efectivo, regalos o pagando los gastos del viaje en sí, como hizo Felipe II, no se consiguió ninguna aportación, y la misión japonesa continuó teniendo los mismos aprietos económicos que había tenido hasta entonces. Tampoco se consiguieron —o no del todo, pues solo hubo éxito a muy corto plazo— otros objetivos, secundarios pero también importantes, que Valignano pretendía con el envío de la embajada, relacionados con prohibir la llegada a Japón de otras órdenes católicas, pero de este tema se hablará en el siguiente capítulo.

La misión jesuita japonesa entró durante los siguientes pocos años en un momento de calma y estancamiento, y su rápido crecimiento se interrumpió de manera brusca con el edicto de 1587. Así, desde ese instante, tuvo que seguir funcionando de forma, si no clandestina, sí muy discreta. De momento se había evitado que los expulsaran del país o que los persiguieran por su actividad, aparte de por el interés de Hideyoshi en el comercio —ya comentado—, por mantener dicha discreción, como explicaba Fróis:

> El modo que hasta aora tuvimos de proceder por no irritar al Rey [Hideyoshi] andando con el trage mudado no predicando publicamente donde avia gentiles (porque donde todos son Christianos los sermones son publicos en la iglesia) y andar con nombre de escondidos, tener nuestras casas en lugares no publicos con muestra de tener respecto.[154]

Por su parte, en estos años, Hideyoshi se centró —tal y como ya se ha visto— de cara al interior, en seguir aplicando medidas para lograr la estabilidad política y social de Japón, y, de cara al exterior, en continuar con sus campañas diplomáticas para conseguir que el resto de los actores de la región le rindiesen vasallaje y poder, finalmente, subvertir el sistema regional sinocéntrico, para culminar con la conquista militar de China. Fue en esta campaña diplomática como empezó el contacto con otro actor llegado a la región desde Europa: los castellanos, que desde hacía unas décadas se habían instalado en Filipinas y de los que se hablará a continuación.

---

[153] Cooper 2005, pp. 171-172.

[154] Fróis. *Relación...* (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, ff. 18v-19.

Hideyoshi y Castilla

> The tyrant dies and his rule is over, the martyr dies and his rule begins.
>
> Søren Kierkegaard[1]

Tras el edicto de expulsión de los jesuitas de 1587, que —como ya se ha dicho—, no se llegó a implementar a causa del interés en no perder el comercio portugués, Hideyoshi se interesó por abrir una posible vía de comercio que no pasase necesariamente por el monopolio de los mercaderes portugueses. Dado que el trato con los chinos seguía, como es obvio, cerrado, las Filipinas constituían una de las pocas alternativas disponibles, por lo que ya a partir de 1591, el gobierno Toyotomi autorizó el comercio oficial japonés con Manila. Sin embargo, se trató siempre de un flujo muy fluctuante y bastante pobre, tal y como se extrae del bajo número de navíos comerciales japoneses llegados a la capital filipina desde entonces y durante los años analizados en este trabajo, moviéndose siempre entre solo uno y dos barcos anuales, cuando los hubo. En cuanto a las mercancías intercambiadas en este comercio, sabemos por los documentos castellanos que el principal negocio era el de la plata japonesa a cambio de la seda china, con lo que en realidad se trataba básicamente de hacer de intermediarios en el interrumpido comercio entre Japón y China, repitiéndose, por tanto, el patrón del comercio luso. Además, Filipinas importaba cáñamo, cobre, hierro, acero, plomo, salitre, mantas, pólvora, espadas, trigo, harinas, jamones, atún, cecina, etcétera,[2] y en Japón estaban muy interesados por cierto tipo de vasijas de cerámica filipina, que se compraban muy baratas y se vendían muy caras. Las relaciones oficiales entre Japón y los castellanos de Manila nacieron a raíz del interés japonés por el comercio con Filipinas, pero, sobre todo, de la ya analizada campaña de diplomacia exterior de Hideyoshi en busca de vasallajes regionales para subvertir el orden de Asia Oriental.

---

[1] Søren Kierkegaard. *The Soul of Kierkegaard: Selections from his Journal.* Alexander Dru (ed.). Nueva York: Dover Publications, 2003, pos. 1941 [edición Kindle].

[2] Sola 1999, pp. 13-15.

Los castellanos en Asia Oriental

Desde el momento en el que los castellanos supieron —hacia la primera década del siglo xvi— que las Indias a las que habían llegado en 1492 eran, en realidad, un nuevo continente y no el extremo oriental de Asia, el tangible proyecto americano fue ocupando un lugar prioritario en detrimento del potencial proyecto asiático. Además, Portugal no solo había llegado antes a la zona, sino que también contaba —como se verá— con que las áreas de mayor interés en la región estaban dentro de su jurisdicción, en un reparto que allí fue más ventajoso para ellos también a causa del desdén y el poco interés de Castilla al respecto. Así, la presencia castellana en la región, con algunas excepciones, fue mucho más tímida y de menor impacto que la portuguesa, en contra de lo que algunos historiadores españoles afirman, equiparando la influencia de ambos países, como Valladares, quien habla de «la necesidad de considerar un Extremo Oriente *ibérico*, y no sólo español o portugués»,[3] o Cabezas, al directamente titular su libro *El siglo ibérico de Japón,*[4] un caso aún más discutible si cabe, pues si la presencia portuguesa fue más importante en toda la región en general, lo fue aún mucho más en el caso japonés.

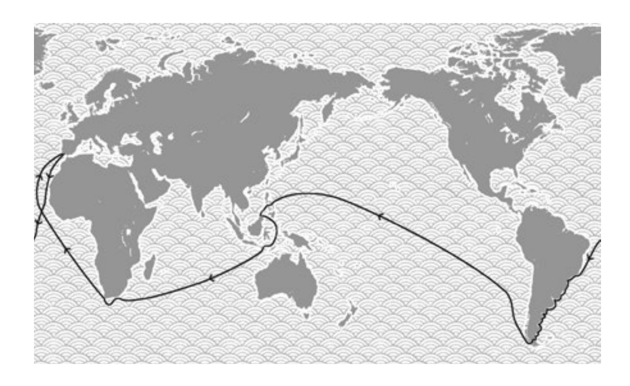
Pese a que las interacciones entre japoneses y castellanos se dieron en un momento en el que Castilla y Portugal habían pasado a estar bajo un mismo monarca, la rivalidad entre ambos países se hizo patente en Asia Oriental, en general, y en Japón, en particular, acrecentada, a su vez, por la aún más fuerte rivalidad entre jesuitas y mendicantes. Esta rivalidad no solo desencadenaría algunos de los eventos que aparecerán a continuación, sino que también aumentaría a raíz de estos mismos eventos, desatando polémicas que han llenado páginas y páginas de acusaciones y respuestas a estas desde entonces. De hecho, esta rivalidad con frecuencia se ha presentado como una de las principales causas del fracaso de la misión cristiana en Japón, otorgando de nuevo el protagonismo y el papel de agente activo de la historia al lado occidental, y relegando así, por tanto, al lado japonés a un papel pasivo que tan solo responde a los estímulos e *inputs* que le llegan del lado europeo. Se trata de una tesis muy alejada de la defendida en este trabajo, como se verá.

Castilla en Filipinas

Las razones y los objetivos de Castilla al emprender su propio proyecto de expansión transoceánica fueron en esencia los mismos que los de Portugal, aunque su llegada a Asia Oriental se retrasó en unas décadas respecto al plan original debido al hallazgo accidental del continente americano. Así, la famosa expedición de Cristóbal Colón (1451-1506) fracasó en su principal objetivo —aunque puede que nunca un fracaso haya sido tan afortunado—, y tuvo que ser una expedición posterior pero casi tan famosa la que llevase a Castilla hasta las codiciadas especias asiáticas, la de Fernão de Magalhães (1480-1521),

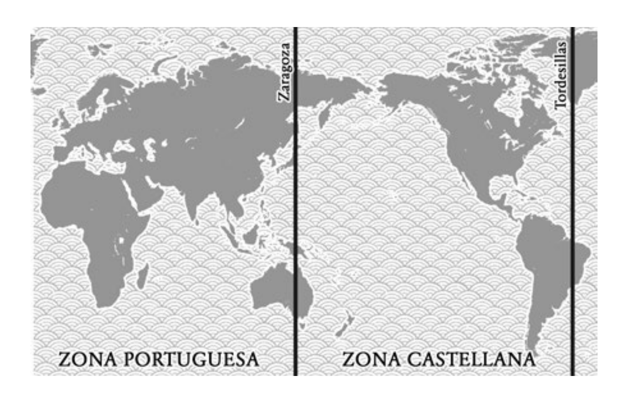
[3] Valladares 2001, p. ix. Las cursivas son del original.
[4] Cabezas 1995.

curiosamente, un portugués. Esta expedición, que halló el paso del océano Atlántico al Pacífico bordeando, por primera vez, el continente americano por el sur y fue también la primera en circunnavegar el planeta, encontró en su camino, ya en el año 1521, algunas islas de los archipiélagos que más tarde se llamarían las Marianas y las Filipinas, reclamándolas ya entonces como posesión castellana. Con la llegada de los castellanos a Asia se reabría el problema entre estas dos coronas ibéricas, Castilla y Portugal, que se había cerrado con la firma del célebre tratado de Tordesillas en 1494 —antes de que se supiese que Colón había llegado a un nuevo continente—, mediante el cual se estableció un meridiano en el Atlántico que dividía el mundo en dos zonas, dentro de las cuales, tanto unos como otros, podían expandir sus imperios de forma independiente, todo ello con el beneplácito del papa de Roma. El viaje de Magalhães demostró, de manera irrefutable, sin embargo, la forma esférica del mundo, por lo que el meridiano establecido en Tordesillas resultó ser ya insuficiente para dividir el planeta en dos, de modo que resultaba necesario continuar —por decirlo así— la línea por el otro lado del globo.



11. Recorrido de la expedición de Magalhães y Elcano.

El control del archipiélago de las Molucas, el mayor centro productor de especias de la región, y, por tanto, uno de los principales objetivos tanto del proyecto portugués como del castellano, fue un foco de conflictos desde la misma llegada de la expedición de Magalhães, aunque él había muerto ya en Filipinas y le había sucedido al frente del proyecto el vasco Juan Sebastián Elcano (1476-1526). Los portugueses vencieron en los conflictos armados que se dieron entonces entre ambas coronas, pero fue necesaria una negociación para acabar con el problema de forma pacífica y supuestamente definitiva, tal y como se había hecho en el caso del Atlántico. El resultado de estas negociaciones fue el tratado de Zaragoza de 1529, mediante el cual se estableció un meridiano en la zona, continuación, en teoría, del acordado en Tordesillas, y, pese a que la tecnología de la época no permitía situarlo de forma exacta, su localización resultó ser bastante acertada. Este nuevo límite entre los dos imperios dejaba las Molucas en el lado portugués, por lo que su establecimiento podría considerarse como una derrota para Castilla, pero Carlos I se había casado tres años antes con la infanta Isabel de Portugal (1503-1539) —quien era, además, su prima hermana—, con lo que se estrechaban así los vínculos entre ambas coronas y se facilitaba sus buenas relaciones; por tanto, lo que se buscaba era acabar con un conflicto innecesario por un territorio que tampoco interesaba ya demasiado a Castilla. Así, por un lado, se estableció este meridiano, pero, por otro, la propiedad lusa de las Molucas se confirmó mediante un acuerdo específico con el que Portugal compró los derechos sobre el archipiélago, lo que quiere decir que reconocía las islas como castellanas. Y no era este el único archipiélago que se situaba dentro de la zona portuguesa, puesto que tanto Japón como las propias Filipinas estaban también al oeste de la línea divisoria, pese a lo que, en el caso



12. Jurisdicciones portuguesa y castellana según los tratados de Tordesillas y Zaragoza.

de estas últimas, se acabó respetando la propiedad castellana reclamada por Magalhães.[5] Hay que tener en cuenta que, pese a haberse establecido este meridiano, en el momento y sobre el terreno, resultaba muy difícil determinar qué quedaba a un lado y al otro, y vemos, por ejemplo, en una crónica castellana escrita en 1601, afirmaciones como «Japón, como parte occidental (según dicen los cosmógrafos), es de la corona de Castilla».[6]

De esta forma, Castilla pareció abandonar el que había sido el principal objetivo hasta entonces de su proyecto asiático, porque, además, en su único territorio en la zona, Filipinas, no existía la tan deseada y cotizada pimienta.[7] En general, la corona mostró desde el principio muy poco interés por Asia[8] si lo comparamos con el que tenía en el mucho más beneficioso proyecto americano o en el considerablemente más apremiante que representaban las guerras que tenía abiertas en Europa; y aunque con el paso de las décadas y la renovación de los objetivos castellanos en la zona, en momentos puntuales el proyecto asiático ganó algo de importancia, nunca estuvo a la altura del resto de intereses de la corona, e incluso su papel se supeditó a la mera defensa de lo conseguido en América.

Durante las primeras décadas en Filipinas, la utilidad para los castellanos de su más que tímida presencia allí fue nula, debido a que, aunque sabían llegar al archipiélago desde el continente americano, no sabían cómo regresar a él, y, de ello, dependía el asentamiento castellano en Asia,[9] porque hasta entonces el viaje de vuelta a Europa debía hacerse siguiendo la ruta portuguesa, algo completamente inviable en la práctica. Tras varios intentos fallidos, fue el vasco Andrés de Urdaneta (1508-1568), experimentado marinero además de fraile agustino, quien lo consiguió,[10] saliendo de la isla de Cebú el 1 de junio de 1565 para llegar a Acapulco el 8 de octubre, gracias a la corriente marina conocida como Kuroshio,[11] e inaugurando así la ruta de regreso, el conocido como «tornaviaje». Una ruta que permitió que la conquista efectiva de gran parte del

[5] Díaz-Trechuelo 1994, pp. 13-15.

[6] De Ribadeneira 1601, en 1947, p. 332.

[7] Alonso 2009, pp. 29-30.

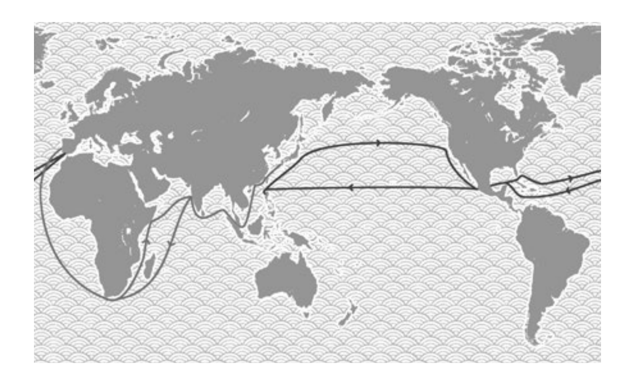
[8] Valladares 2001, pp. 1-6.

[9] García 2002, p. 21.

[10] En realidad, se sabe que el primero en viajar desde Filipinas a Nueva España fue un tal Alonso de Arellano (?-1566), quien formaba parte de la misma expedición pero cuyo barco se acabó separando del resto de la flota, adelantándose, y regresó al continente americano dos meses antes que Urdaneta. Sin embargo, el mérito acabó recayendo en este último porque pudo aportar mayor número de cartas y documentación al respecto, aunque también se cree que las crónicas de sus compañeros de orden, los agustinos, se encargaron de ensalzar su figura y eclipsar la de Arellano.

[11] Nombre japonés, literalmente, «corriente negra».

archipiélago por el también vasco Miguel López de Legazpi (1503-1572) tuviese entonces mucha mayor relevancia, al ser posible, desde ese momento, el viaje de ida y vuelta entre Castilla y Filipinas, pasando, en todo momento, por territorios castellanos. Además, esta nueva ruta castellana resultó mucho más rápida que la portuguesa, pues si los lusos tardaban dos años y cuatro meses en llegar de Lisboa a Japón, y entre dieciocho y veinte meses para completar el viaje de regreso —en el mejor de los casos—, los castellanos podían llegar desde Sevilla a Japón en tan solo catorce meses, e incluso en ocho si se utilizaba una embarcación rápida llamada «mixiquera», y podían regresar a Sevilla en solo un año.[12]



13. Rutas portuguesa y castellana hasta Asia Oriental.

Tras el establecimiento del tornaviaje, las Filipinas, desde la capital de Manila, inaugurada en 1571 por el propio López de Legazpi, pudieron usarse definitivamente como base desde la que proyectar la expansión castellana en Asia —pese a lo establecido en el tratado de Zaragoza—. Esta expansión estaba concebida, tal y como había sucedido ya en América, tanto desde un punto de vista militar como religioso. Y tanto estas ansias castellanas de conquista como el papel que la evangelización solía jugar en el proceso eran ya un hecho conocido en Asia Oriental —y no podían serlo de otra forma que por información difundida por los portugueses—, por lo que los castellanos ya eran temidos y se desconfiaba de ellos incluso antes de su llegada. Es más, se llegaron a confirmar aún más estos temores y desconfianzas cuando López de Legazpi tomó por la fuerza parte de las Filipinas, y se acusó incluso a los portugueses de haber causado toda clase de altercados con la población indígena haciéndose pasar por castellanos para ponerla en su contra.[13]

En lo que respecta a la expansión militar, no fueron precisamente intenciones y propuestas lo que faltaron para que esta pudiese llevarse a cabo, pues entre los proyectos de los castellanos de Manila hubo objetivos tan ambiciosos como la conquista de China, a veces haciendo afirmaciones tan atrevidas como la de que con un puñado de buenos soldados castellanos sería suficiente para conseguirlo, como vemos en las palabras del primer obispo de Manila, el dominico Domingo de Salazar (1512-1594):

> Estos bárbaros no an probado para lo que son los españoles ni saben que pocos arcabuçeros dellos bastan a desbaratar millones de chinos. [...] En qualquier suçeso de paz o de guerra puede Vuestra Magestad entrar en la China y que quieran que no hazer que le obedezcan.[14]

---

[12] Schütte 1980, pp. 99-100.

[13] Pastells 1925, pp. 282-283.

[14] De Salazar. *A Felipe II, 18-6-1583*, en AGI, Filipinas 74 N22, f. 118.

Como vemos, algunos de estos proyectos de conquista fueron promovidos de manera muy activa, e incluso ideados por miembros de las órdenes religiosas que operaban en Filipinas, como el propio obispo Salazar, quien proponía, además, pedir ayuda a los japoneses para conquistar China.[15] Pero de este tipo de planes de conquista diseñados por religiosos es en especial significativo y conocido el caso del proyecto de invasión de China concebido por el jesuita castellano Alonso Sánchez (1547-1593). Este sustentaba la idea en una elaborada justificación jurídico-teológica que presentaba la conquista como una guerra justa debido a la negativa china a permitir la entrada de misioneros,[16] pese a la oposición frontal tanto de los jesuitas de Macao como, sobre todo, del mismísimo visitador Alessandro Valignano. Sánchez llegó incluso a proponer la idea en persona a Felipe II, una propuesta que, para su desgracia, coincidió en el tiempo con el desastroso intento castellano de atacar a Inglaterra con la célebre y cruelmente llamada Armada Invencible en 1588, lo que supuso el motivo definitivo para que Madrid enterrase cualquier intención de atender a las peticiones del belicoso jesuita. Y no solo se decidió priorizar los asuntos europeos más urgentes y cercanos en el caso concreto de lo propuesto por Sánchez, sino que también se abandonó, en general, cualquier idea de conquista en Asia, algo a lo que la ya no tan boyante corona castellana no podía hacer frente mucho antes de 1588, pues dos décadas antes ya se había empezado a hacer patente que incluso el dominio castellano en América estaba muy debilitado y, en 1575, el rey tuvo incluso que declarar la bancarrota,[17] de la que solo se recuperó gracias al aumento de la cantidad de plata que llegaba de las minas de Potosí, en Bolivia.[18] Y si esta situación imposibilitaba campañas de conquista menores, no digamos un proyecto tan gigantesco y colosal como habría supuesto la invasión de China, pues se ha podido ver ya, al analizar la campaña continental de Hideyoshi, que se movió en unas cifras de efectivos ya no solo imposibles para Castilla en un conflicto en el otro extremo del mundo, sino también muy superiores a los estándares europeos de la época en general.

Así, se acabaron abandonando de manera definitiva incluso las expediciones castellanas por el Pacífico para descubrir más territorios, pues estos no podían después ser defendidos por falta de recursos económicos, y, además, no interesaban al propio Felipe II, quien, en 1586, manifestó: «no entiendo por qué dexarme llevar de ambición de más reinos y estados, ni de ganar reputación, pues de lo uno y lo otro me ha dado nuestro Señor por su bondad tanta parte que me puedo contentar».[19]

En lo que respecta al comercio, Manila centró sus actividades en el mercado chino, único de la región en el que prosperó, aunque, en realidad, sería más apropiado decir que fueron, sobre todo, los comerciantes chinos los que prosperaron en Manila, pues estos comerciantes y artesanos convirtieron la ciudad casi en una colonia comercial china a finales del siglo XVI, ya que Felipe II decidió —según parece, presionado

[15] De la Vega 1981, p. 6.
[16] Ollé 2002, p. 123.
[17] Parker 1984, pp. 143, 158.
[18] Cameron 2006, p. 187.
[19] Citado en Parker 1998, p. 38.

por los comerciantes sevillanos— no convertir a Manila en un puerto libre y abierto.[20] En este mercado, los castellanos partían con una gran ventaja en relación a los portugueses, ya que contaban con su propio suministro de grandes cantidades de plata[21] gracias a las prósperas minas de Nueva España, lo que les permitía poder comerciar directamente con los chinos sin ser imprescindible —como les sucedía a los comerciantes lusos— el paso intermedio que suponía acceder primero a la plata japonesa. Así, se estableció un circuito comercial castellano en el que la plata americana llegaba a Filipinas, desde allí se cambiaba a los comerciantes chinos por seda y otros productos que eran enviados de vuelta a Nueva España y, a continuación, a Europa, en un circuito comercial conocido con el nombre de Galeón de Manila y con el que los castellanos de esta ciudad pretendieron desplazar a la Macao portuguesa del centro estratégico ibérico en Asia Oriental.[22]

Otro de los objetivos habituales de la expansión castellana —y también portuguesa—, la evangelización, representó, en el caso de Filipinas, el principal de los motivos para no abandonar el archipiélago, algo que se planteó en numerosas ocasiones, sobre todo en los primeros años, antes de descubrir su potencial comercial, un potencial que al final sirvió para permitir económicamente a los castellanos permanecer allí para poder llevar a cabo las tareas de evangelización.[23] Los misioneros habían llegado ya a Filipinas con la misma conquista de las islas, ya que en la expedición de López de Legazpi había agustinos, y pronto fueron muy numerosos, pues si en 1586 eran ya noventa y cuatro, solo ocho años más tarde la cifra se elevaba a doscientos sesenta y siete.[24] Los religiosos eran, además, casi los únicos que residían también fuera de Manila,[25] y gozaron en todo momento de una gran autoridad sobre las instituciones y organismos, con los que, además, no solían tener una buena relación. Respecto a su organización, ya en 1579, Felipe II decidió que era necesario erigir una sede episcopal en Filipinas. Y como primer obispo de Manila se eligió —ha aparecido antes— al dominico Domingo de Salazar. Tras unos primeros años de cierto desorden en la forma en que la Iglesia organizó su actividad misional en Filipinas, en 1594, se creó una estructura más estable según la cual, por un lado, tres nuevas diócesis en tres provincias distintas pasaron a estar bajo el control de la que ya existía en Manila, que se convirtió entonces en una archidiócesis, y, por otro lado, el territorio filipino se dividió en cuatro zonas de predicación separadas, destinadas cada una de ellas a las cuatro órdenes religiosas presentes en aquel momento en las islas —jesuitas, agustinos, franciscanos y dominicos.[26]

Si con el ascenso al trono de Felipe II se había —en cierto modo— reabierto el problema jurisdiccional que su padre había solucionado mediante la firma del tratado de Zaragoza, en 1580, se produjo un cambio que volvería a cuestionar los límites entre ambos imperios. Dos años antes, en 1578, el joven rey portugués Sebastián I murió

[20] Headley 1995, pp. 634-635.

[21] Hidalgo 2002, p. 75; Pérez 2002, p. 59.

[22] Ollé 2014, p. 377.

[23] Alonso 2002, p. 46.

[24] Parker 1984, p. 146.

[25] García 2002, p. 28.

[26] Descalzo 2015, p. 71.

en una batalla en el norte de África y, como lo hizo sin tener aún descendencia, su sucesor fue quien había sido su regente durante sus primeros años de reinado, cuando él aún era un niño, que no era otro que su tío abuelo, Enrique I (1512-1580). Pero este nuevo monarca no duró demasiado en el trono, pues también falleció apenas un año y medio después, a principios de 1580 y, pese a su avanzada edad, también murió sin descendencia, ya que Enrique I era cardenal y, por tanto, célibe. Este hecho desencadenó, entonces, una grave crisis sucesoria en Portugal, que fue aprovechada por un tío de Sebastián I para hacerse con el trono, un tío que no era otro que Felipe II de Castilla. No se trató de un proceso sencillo, puesto que fue necesario movilizar lo que Parker califica como «un impresionante ejército de 20.000 soldados de infantería italianos, alemanes y españoles, 1.500 soldados de caballería y 136 piezas de artillería»,[27] lo que, sin duda, era algo impresionante para los estándares europeos de la época, pero queda muy alejado de las cifras que han aparecido aquí en campañas japonesas. Además, para reunir estos recursos, Felipe II tuvo que recurrir a algunos de sus aliados, no solo para que le suministrasen tropas, sino también para que le prestasen dinero con el que financiar la campaña.[28] Tanto estas cifras como el gran esfuerzo requerido para conseguirlas refuerzan la idea ya expresada de la obvia imposibilidad castellana para llevar a cabo cualquier intento de invasión de China o Japón. Pero volviendo a Portugal, tras imponerse el ejército castellano al del otro pretendiente al trono, António Prior do Crato (1531-1595), en la batalla de Alcântara, cerca de Lisboa, Felipe II se hizo con el control del país, y fue aceptado solemnemente por las Cortes portuguesas como rey en abril de 1581.

Esta aceptación, sin embargo, no fue en absoluto incondicional, pues Felipe I de Portugal tuvo que comprometerse, mediante la ratificación de los Artículos de Lisboa de 1499, a respetar el particularismo portugués dentro de la nueva monarquía.[29] Así, por ejemplo, se comprometió a mantener una Casa Real portuguesa, un privilegio con el que no contaban, por ejemplo, Cataluña, Valencia y Aragón, pero sí Nápoles y Sicilia, e incluso aventajaron a estos últimos en lo referente al nuevo Consejo de Portugal, pues estaba formado tan solo por portugueses, mientras que, en el caso de los dos reinos italianos, solo la mitad de las plazas de sus respectivos consejos correspondían a sus naturales.[30] En lo que respecta al tema que más interesa aquí, Felipe II se comprometió también a mantener independientes ambos imperios de ultramar pese a pertenecerle ambos, por lo que, aunque haya pasado a la historia como el monarca en cuyo imperio no se ponía el sol, lo cierto es que bajo su corona estos siguieron siendo dos entidades separadas como habían sido hasta entonces —según algunos autores, más por dejadez y falta de interés que por buena voluntad—.[31] Una muestra clara de ello es la propia creación del Consejo de Portugal y sus atribuciones, pues dentro de ellas se encontraba la gestión de las colonias portuguesas en Asia y las misiones cristianas, incluida la japonesa, asuntos que siguieron siendo ajenos, por tanto, al Consejo de Indias,

[27] Parker 2013, p. 725.
[28] *Ibid.* p. 721.
[29] Bouza 2010, pp. 60-61.
[30] Cardim 2014, pp. 94-95.
[31] Por ejemplo, Martínez 2014, p. 396.

organismo que controlaba los temas relacionados con las colonias castellanas en América y Filipinas. Así, poco después de la noticia de esta unión ibérica, se enviaron órdenes tanto a Goa como a Manila para que, pese a dicha unión, se mantuviesen las restricciones de entrada a los naturales de un país en la zona adjudicada al otro. Esta política de separación de ambos imperios no fue en absoluto una buena noticia para los castellanos de Manila, quienes, al saber de la unión dinástica, habían soñado con las posibilidades que se les abrían en una región que había quedado casi completamente dentro de la jurisdicción portuguesa. También fue un verdadero jarro de agua fría para muchos de los que planearon invasiones en Asia Oriental, puesto que, hasta que se vio que el rey no estaba interesado en esta clase de proyectos, en muchas ocasiones habían contado en sus planes con recursos tanto portugueses como castellanos, como si de un todo se tratase. El asunto de hasta qué punto las divisiones establecidas en Tordesillas y Zaragoza se respetaron por un lado y por otro, o si perdieron su vigencia o no, durante las décadas que duró la unión ha sido objeto de debate por parte de historiadores de ambos países casi desde entonces.[32] En cualquier caso, si por el lado de los castellanos de Manila, la separación, en la práctica, de los imperios de ultramar fue recibida como una mala noticia, para los portugueses de Macao fue excelente, sobre todo para los integrantes de la misión jesuita —pese a no haber existido nunca buenas relaciones entre la Compañía y Felipe II—, como se verá a continuación.

La preocupación jesuita ante la llegada castellana

La unión de Portugal y Castilla bajo la misma corona acrecentó la preocupación de los jesuitas por perder su monopolio sobre la evangelización de Japón, pero este no fue en absoluto un temor nuevo para ellos. Alessandro Valignano ya había expresado la importancia de que solo los jesuitas trabajasen allí incluso antes de pisar él mismo tierras japonesas por primera vez, como se puede ver en una de las cartas que envió al general Mercuriano a finales de 1577, durante su estancia en Melaka. En esta misiva en concreto, decía que «puede ser que sea bueno y necessario que se impida que no vayan por agora otras religiones[33] a Japon»,[34] algo que —pese al tono poco asertivo que emplea— demuestra que la idea de la necesidad de mantener el monopolio jesuita fue una constante dentro de la estrategia del visitador desde el principio. Tras su paso por Japón, y pudiéndose, por tanto, apoyar entonces en su tan defendida experiencia propia de la peculiar realidad japonesa, esta convicción fue argumentada de forma mucho más firme, por ejemplo, cuando le dedicó todo un capítulo de su *Sumario*, el noveno, llamado «Como no conviene yr a Jappon otras religiones». En estas páginas, Valignano daba toda una serie de razones por las que, según él, la misión católica en Japón no estaba aún preparada para la llegada de otras órdenes. La primera de estas razones, argumentaba, era la

---

[32] Herzog 2014, pp. 151-152.

[33] Es común en escritos de esta época usar la palabra religión para referirse a una orden religiosa, una acepción que esta palabra sigue teniendo incluso hoy día, aunque no se utilice.

[34] Valignano. *Al general jesuita, 20-11-1577*, en ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), f. 188.

necesidad de que los japoneses vieran el cristianismo como una religión uniforme y sin fisuras, a diferencia de lo que sucedía con las múltiples corrientes y escuelas budistas:

> Una de las principales cosas que mueve los jappones a dexar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que ay entre las sectas de los jappones, y entre los bonzos de unas mesmas sectas, y por otra parte la conformidad que ay en todo lo que nosotros decimos [...] por donde concluyen que las cosas de sus sectas son mentiras y invenciones de los hombres, y las nuestras son verdaderas y cosas de Dios [...] Y si ahora fuessen otras religiones con diversos habitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones [...] sin duda creerian que somos de distintas sectas, y que tambien las cosas que nosotros decimos son opiniones inventadas de los hombres.[35]

La segunda razón era, básicamente, la misma que la primera, mantener la uniformidad, pero incidiendo en aspectos concretos como qué castigos o penitencias imponer, o en qué conocimientos se debía instruir a los cristianos japoneses —«porque ellos no tienen ni pueden tener otros libros sino los que nosotros les daremos»—,[36] defendiendo que resultaba, sin duda, mucho más acertado que todas estas decisiones las tomase una única orden bajo un único criterio, para evitar así la disparidad de opiniones y las potenciales y peligrosas contrariedades.

Como tercera razón, Valignano afirmaba que la llegada de otras órdenes provocaría conflictos entre ellas y que, además, estos serían de difícil solución:

> Avria de aver necessariamente entre ellos y los nuestros muy grandes contrariedades y dissensiones [...] y como no esta ahy ni rey ni perlados ni otros hombres de authoridad que nos puedan yr a la mano y ponerse de por medio entre nosotros, y de quien tengamos algun miedo o verguença, se causarian sin duda muy grandes escandalos sin poder aver en esto remedio, de donde se siguiria total ruyna y perdición de la cristiandad de Jappon, y notable impedimento para la conversion.[37]

El párrafo anterior resulta, sin duda, muy premonitorio, pero no solo por haberse adelantado al surgimiento de conflictos derivados de la rivalidad entre las órdenes mendicantes y los jesuitas, pues, en este sentido, la experiencia en otros lugares facilitaba en gran medida el vaticinio, sino, sobre todo, por la referencia a la ausencia de una autoridad que pudiese mediar entre las órdenes para solucionar el conflicto. Y es premonitorio, digo, porque aunque al hablar de la ausencia de una autoridad él se refería a una eclesiástica, con lo que Valignano no contaba, cuando escribió estas líneas a principios de la década de 1580 —con Oda Nobunaga aún intentando unificar el país—, es que, para cuando se plantease ese problema, en Japón sí existiría ya una autoridad, aunque política, y, además, una muy poderosa, la de Toyotomi Hideyoshi. Y se trataría, además, de una autoridad muy interesada en acabar con el conflicto, en efecto, pero no precisamente mediando entre las distintas órdenes.

---

[35] Valignano. *Sumario*... (1583), en ARSI, Jap.-Sin. 49, f. 283v.

[36] *Ibid.*, f. 284.

[37] *Ibid.*, f. 284v.

La cuarta razón consistía en un argumento muy típico en los textos de Valignano, pues afirmaba que Japón era un lugar tan peculiar y único, de cualidades y costumbres casi contrarias a las europeas, que «no se puede bien entender sino despues de mucho tiempo y mucha experiencia».[38] Así, mientras que los misioneros de la Compañía llevaban décadas en Japón y habían podido aprender sus costumbres, los de las órdenes que llegasen entonces tendrían que empezar casi desde cero y sus errores no harían más que deshacer todo lo conseguido por los jesuitas.

La quinta razón hacía referencia a que la Iglesia japonesa debería estar formada por japoneses en la medida en que fuera posible, por lo que no era necesaria la llegada de más órdenes, ya que los jesuitas se bastaban para encaminarlos y dejarlos entonces gobernarse ellos mismos.

La sexta razón era de carácter logístico y de financiación, unos temas de tipo práctico siempre presentes en los escritos de Valignano. Y en la séptima y última razón introducía un argumento muy interesante que también tendría mucha relación con los hechos acaecidos unos años más tarde, pues hablaba en torno a la ya conocida sospecha japonesa de que la evangelización del país tuviese, en realidad, fines de conquista militar, el concepto conocido como «quinta columna» —que se verá en profundidad más tarde—, añadiendo, además, que la unión de Portugal y Castilla podía contribuir a fomentar esa idea entre los *daimyō*, y que la llegada de otras órdenes aún la alimentaría más:

> Hasta ahora muchos señores de Jappon tuvieron grande recelo de que nosotros machinasemos en Jappon algun mal, y que si ellos permitiessen hazerse sus reynos cristianos nos podriamos despues levantar con ellos por el rey que en Jappon nos mantiene [...] porque esta es una de las cosas que predican contra nosotros los bonzos; y si ahora que saben que se unieron los reynos de Castilla y Portugal viessen yr a Jappon otras religiones a ellos estrañas se augmentaria en ellos mucho esta sospecha, y los podria mover a hazer algun mal juego contra los cristianos y contra nosotros.[39]

Puede verse aquí que Valignano creía que la unión de Castilla y Portugal bajo Felipe II constituía un gran problema potencial para la misión jesuita, no solo porque temía que ello abriera efectivamente la puerta de los territorios hasta entonces bajo jurisdicción lusa a las órdenes patrocinadas por el Patronato Real castellano, sino también por temor a que en Japón esta unión se viese como un peligro potencial en forma de sublevación e incluso de conquista, y ello acabase perjudicando también a la misión de la Compañía.

Tras exponer todas estas razones, Valignano pasaba entonces a pedir tanto al rey como al papa que evitasen la llegada a Japón de estas órdenes, legislando en este sentido y estableciendo duras penas a los infractores:

> Me parece bien que se alcance orden de su magestad y bulla de su sanctidad que sin su expressa licencia nengun religioso si no es de la Compañia vaya a Jappon por las di-

[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*, ff. 285-285v.

> chas razones; y que este orden se mande publicar en Amachaon [Macao] puerto de la China que es la escala para yr a Jappon, y en las yslas Philipinas que llaman Luzones mandando su magestad so graves penas a sus governadores y capitanes, y su sanctidad a los obispos de los Luzones y de la China so pena de excomunion que no dexen ni permitan yr a Jappon nengunos otros religiosos sino son los de la Compañia.[40]

Por lo que parece, sin embargo, el visitador jesuita no debía tener muchas esperanzas en que sus peticiones fueran atendidas por Felipe II y el papa —hay que tener en cuenta que este tipo de monopolios apostólicos eran muy excepcionales—, puesto que, a continuación, y para terminar el capítulo, hacía una nueva petición, menos ambiciosa, para que fuese considerada en caso de no aceptarse la anterior:

> Quando del todo su magestad y su sanctidad no se hiziessen capaces destas razones, a lo menos no se dexe de alcançar breve de su sanctidad so pena de graves excomuniones que no puedan morar ni meterse otros religiosos en la cristiandad que nosotros tenemos entre las manos, ni en los lugares y provincias donde nosotros tratamos de conversion, pues Jappon tiene sesenta y seis reynos, y quando del todo no se pueda prohibir que ellos no vayan a Jappon vayan a probar su ventura en los otros reynos donde nosotros no estamos, puedan mas de cincuenta y tantos.[41]

Sin embargo, esta petición más modesta no fue necesaria, pues tanto Gregorio XIII como Felipe II concedieron a Valignano lo que pedía en primer lugar. Así, en enero de 1585 —dos meses antes de recibir la visita de la embajada Tenshō—, el pontífice publicó el breve apostólico[42] «Ex Pastoralis Officio», que establecía la prohibición demandada por el visitador jesuita. Un año después, también el nuevo monarca de Portugal publicó, mediante el virrey de India, una provisión en la que se ordenaba justo lo que Valignano había pedido. Así, los jesuitas pudieron estar más tranquilos al ver su monopolio sobre Japón doblemente reforzado por órdenes directas de nada menos que las dos máximas autoridades existentes, las del papa de Roma y del rey tanto de Castilla como de Portugal, patrocinador, por tanto, de las órdenes religiosas bajo el Patronato Real castellano y el Padroado Real portugués.

Estancia accidental de frailes en Japón, el paréntesis de Hirado

Sin embargo, antes de la publicación de estas prohibiciones, frailes franciscanos y agustinos ya habían puesto los pies en tierras japonesas, para permanecer allí durante más

---

[40] *Ibid.*, f. 285v.

[41] *Ibid.*, ff. 285v-286.

[42] Diversas fuentes consultadas atribuyen a este documento, de manera indistinta, la categoría de bula papal o breve apostólico, siendo ambos documentos órdenes dictadas por el papa, con la diferencia de que el breve tiene una menor extensión y, por lo general, hace referencia a asuntos de menor importancia que la bula. En este caso —y en el de un documento de Sixto V al que haré referencia más tarde—, previa consulta de diversos listados de bulas papales, pero a falta de uno oficial y completo, creo que se trata de un breve apostólico, aunque la diferencia no reviste, en todo caso, demasiada importancia.

de dos meses. En concreto, en Hirado, territorio en ese momento del *daimyō* Matsura Shigenobu (1549-1614), hijo de Matsura Takanobu, quien —cabe recordar— había sido durante unos años protector de la misión jesuita en tiempos de Francisco de Xabier, para después expulsarlos de sus tierras y, más tarde, volver a acogerlos, en unos cambios de parecer que dependían exclusivamente de sus intereses en cada momento y de cómo estuviesen atendiendo los jesuitas sus peticiones, relacionadas con la llegada a su puerto de la *Nao do Trato*. En 1580, con la cesión perpetua de Nagasaki a la misión jesuita por Ōmura Sumitada, el hasta entonces muy habitual puerto de Hirado dejó de ser receptor del comercio portugués, con la pérdida de ingresos que eso comportaba, por lo que la llegada de estos nuevos frailes representó para Shigenobu una oportunidad de hacerse con un nuevo comercio, el castellano. Estos frailes eran los franciscanos Juan Pobre[43] y Diego Bernal (?-1584), y los agustinos Francisco Manrique[44] —prior de un monasterio en Manila y comisario inquisidor— y Pablo Rodríguez,[45] y llegaron a Hirado cuando en un viaje de Manila a Macao el piloto se perdió y tuvieron que buscar refugio en algún lugar de Kyūshū. Los franciscanos ya tenían cierta experiencia tratando con japoneses, aunque fuese con los que residían en Filipinas, tanto en Manila como en Dilao o Bagumbayán.[46] Esta incursión accidental en tierras de Matsura aparece también en una carta escrita por uno de estos frailes desde este mismo lugar:

> Por ygnorançia y poco saber del piloto en lugar de yr a Macan [Macao] vino a este puerto de Firando [Hirado] que es en Japon. [...] El rey de Firando es jentil y tanto que supo del navío salio una legua a rrescibirnos con algunos rregalos que rrepartio por su propia mano mostrando grandissimo contento en especial despues que vido los padres y supo que yvamos alli castellanos. Diziendo que lo tenia por milagro porque nunca avia visto otros en su tierra. Aquel dia propio nos metio con sus enbarcaçiones en el puerto y desde en adelante rresçibimos del tan buen hospedaje que no se puede encarescer. [...] El padre Manrique prior de Manila como hallo tanta voluntad en el rey tratole algunas cossas açerca de la fee que le dexaron muy propicio a ella y ansi le pidio rrelijiossos de su horden prometiendoles yglesia y sustento y ansimismo yglesia para los padres descalços, asento ansimismo con el otras capitulaciones por escripto y entre ellas una que se dava por vasallo de su magestad rratificandolas con ciertas çirimonias a su usansa para que fuesen firmes y dende luego quisiera que los padres se quedaran. Escrive a vuestra señoria ofreçiendose a su servicio.[47]

Vemos, en este relato, la aparente alegría de Matsura al recibir la inesperada visita de estos religiosos castellanos y su buena predisposición inmediata para con ellos, ofreciéndose con rapidez a acoger en sus tierras tanto a agustinos como a franciscanos. Se iniciaba así una nueva competición entre los señores de Kyūshū por mantener buenas

---

[43] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. No confundir con el más conocido y también fraile franciscano Juan Pobre de Zamora (h. 1550-h. 1615), quien aparecerá más adelante, pero que no llegó a Manila hasta 1594.

[44] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[45] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[46] Gil 2014, p. 26.

[47] Rodríguez. *Al gobernador de Filipinas, 7-10-1584*, en AGI, Filipinas 34 N64, ff. 646-647v.

relaciones con los religiosos castellanos para acceder al comercio con Manila,[48] de forma parecida a lo que había sucedido antes con el ámbito luso-jesuita. Esta competición, sin embargo, tuvo un recorrido muy breve debido a la llegada al poder de Toyotomi Hideyoshi. Siempre según Rodríguez, Matsura llegó incluso a considerarse a sí mismo vasallo del rey castellano, y en la carta que envió al gobernador de Manila le decía: «no soy menos su servidor que qualquiera de sus vasallos».[49] Unos años más tarde, fue el propio prior agustino, Francisco Manrique, quien relató este mismo episodio en otra carta escrita a Felipe II desde Macao, de la que vale la pena reproducir aquí unas cuantas líneas:

> Anduvimos por la mar mas de 25 dias perdidos y a la postre nos hallamos en Japon en el reino de Firando donde estuvimos dos meses y mas esperando viaje. En este tiempo procure entender la tierra y las cosas della. [...] Con el Rei y con su padre [Matsura Takanobu] fue mas mi trato pretendiendolos traer a la fee los quales se afiçionaron mucho al abito de san augustín y san francisco que fueron conmigo, y se holgaran tenernos en su tierra y lo procuraron hasta enbiar enbaxada a Manila sobrello al Presidente y a nuestra horden los quales vinieron a tanto conmigo que se harian cristianos si me quedava yo alli y me harian un monesterio y darian un pueblo para mantenernos o que les enbiase de la horden para que les predicasen en su rreino y se baptizarian porque con los teatinos[50] no quieren aunque los tienen en su pueblo porque estan mal con ellos porque le quitaron segun ellos dizen su puerto a donde avia ydo la nao que va de aqui de Macao cada año y le pasaron a Langansac [Nagasaki] puerto de los padres. [...] Y por concluir con estas cossas del Japon digo que si vuestra magestad oviere de entrar por vía de guerra en la China y tomarla a de ser por alli procurando los rreyes [los *daimyō*] estuviesen de parte de vuestra magestad los quales aunque no fuesen sino los quatro cristianos podran ir mas de cien mill honbres de guerra y capitaneando de los nuestros era façil de tomar la China porque son mui valientes atrevidos y fuertes y temidos de los chinos. [...] El Rei de Firando se hizo vasallo de vuestra magestad como tengo ya escrito esta esperando a ver alguna letra de vuestra magestad en su favor, entiendo hara qualquier cossa que vuestra magestad le mande, esta a la frontera de la China, no más de treinta leguas de travesia ques gran negocio para la gente que oviere de pasar por allí. No es razón de nuestra parte poner a pleito y menos quejarnos en lo que esta en la boluntad de vuestra magestad el entrar a predicar en el Japon pues alla nos piden que es la maior señal de ser aprovechados [...] yo con esto cunplo en avisar porque en mas de cien años no pueden ser predicados los del Japon si no tienen mas ayuda. De muchas partes nos pidieron y para averse de començar de cumplir con ellos sera menester al presente por lo menos dos dozenas de frailes. [...] Yo vine aquí a Macao este todos sanctos que viene hara dos años, fuimos mui mal reçebidos de muchos aunque no de todos por ser castellanos, en tanto grado procuraron con todo cuidado echarnos fuera. [...] Bien se que digo algo desto con sangre y colera que quisiera a todos quemallos si en mi fuera, mas tiempo vendra si guarda Dios a vuestra magestad algunos

[48] Tremml-Werner 2015, p. 194.

[49] Matsura. *Al gobernador de Filipinas, 17-9-1584*, en AGI, Filipinas 34 N63, f. 642.

[50] Aunque este término hace referencia en realidad a los miembros de la orden de Clérigos Regulares de San Cayetano, fundada en Roma en 1524, debido a una confusión se utilizó en Castilla durante mucho tiempo —normalmente de forma peyorativa— para referirse a los jesuitas (Llompart 2006).

años, que no faltara quien los allane que agora comen pan de la boda son todos rregalados y asi hablan con libertad demasiada.[51]

Se incluían en esta carta varios asuntos interesantes que merecen ser comentados. Primero, puede verse el mismo tipo de promesas y esperanzas que ya se ha visto en varias cartas jesuitas cuando afirmaban que podría hacerse un gran trabajo evangelizador en Japón si se enviaban más misioneros y más dinero; en este caso, lo que se pedía a Madrid era permiso para poder trabajar en el país, argumentando que los jesuitas solos no podían atender a tanta gente y que muchos japoneses cristianos reclamaban el envío allí de frailes. Por otro lado, Manrique denunciaba lo mal que se les había tratado en las zonas de presencia portuguesa, como Macao, solo por el hecho de ser castellanos, sin poder reprimir su ira al hablar de ello y expresando cómo le gustaría quemar vivos —ya se ha dicho que era comisario inquisidor— a aquellos que se habían comportado así. Finalmente, es muy significativo el hecho de que Manrique no viera Hirado tan solo como un lugar en el que evangelizar, sino que destacaba, además, su situación geográfica favorable de cara a una posible conquista de China, añadiendo también que sería vital contar con el apoyo de algunos *daimyō* —parece que a los que eran cristianos los daba por seguros—, quienes podrían suministrar las tropas, que deberían ser capitaneadas, eso sí, por castellanos. De nuevo, un ejemplo que contribuye a dar veracidad a la imagen de conquistadores que tenían los castellanos en Asia Oriental y a la idea de que los misioneros, además, formaban parte también de su proyecto militar.

Pese a peticiones como las de Manrique y muchos otros, Felipe II mantuvo vigente su provisión de 1585, y tampoco se anuló el breve de Gregorio XIII, por lo que, en teoría, el visitador Alessandro Valignano se aseguró, por el momento, el monopolio de su orden sobre Japón. Todo esto en teoría, porque estas prohibiciones, sin embargo, no fueron suficientes en la práctica para detener el siempre ardiente celo evangelizador de los frailes mendicantes, quienes —como se verá más en detalle— buscaron y encontraron la forma de establecerse y predicar con libertad en Japón antes de que pasase una década.

Fase previa al contacto con Japón, miedo a la invasión de Filipinas

Los comerciantes japoneses ya frecuentaban algunas regiones de Filipinas como Cagayán antes de la llegada al archipiélago de los castellanos, así que, desde un principio, tenemos referencias a Japón en la documentación castellana. En ella se nos habla tanto de la llegada de comerciantes privados japoneses a las islas como de distintos ataques por parte de piratas japoneses: «los años de 80 y 81 an venido a estas yslas algunos navios de corsarios del Japon [...] les he embiado una armada al passo por donde suelen venir».[52] En estos documentos suele describirse su gran belicosidad, con afirmaciones como: «[los corsarios japoneses] benian muy bien artillados y con muchos arcabuces y picas

[51] Manrique. *A Felipe II, 1-3-1588*, en AGI, Filipinas 79 N17, ff. 1-4.
[52] Ronquillo. *A Felipe II, 16-6-1582*, en AGI, Filipinas 6 R4 N49, f. 2.

y cantidad de gente que es de condicion que no saven rendirse a vida ni perdonarla a nadie».[53] El resto de alusiones a japoneses suelen hacer referencia a los que habitaban el barrio japonés en Manila, fundado por el gobernador Gonzalo Ronquillo (?-1583), dedicados sobre todo al comercio.

A raíz de los contactos de agustinos y franciscanos con el *daimyō* de Hirado, llegaron a Manila dos embajadas enviadas por este, en 1585 y 1587, en las que se proponía establecer relaciones comerciales entre Filipinas y Hirado, ofreciendo, además, este territorio para el envío de frailes mendicantes, como habían hecho antes con los jesuitas, pero añadiendo también —en la segunda de estas embajadas— el ofrecimiento de ayuda militar para las campañas que los castellanos pudieran desarrollar en Asia Oriental, incluyendo en ello, además, al *daimyō* Konishi Yukinaga —el señor cristiano que más tarde lideraría una de las divisiones de Hideyoshi en Corea—. El gobernador de Manila, Santiago de Vera (?-1606), que no quería contravenir las leyes de Felipe II por las cuales los castellanos debían permanecer al margen de la jurisdicción portuguesa y, además —a tenor de lo que decía en sus cartas—, parecía no acabar de fiarse de las intenciones japonesas, se limitó a dejar pasar el tiempo sin comprometerse a nada, argumentando que debía esperar respuesta de Madrid a unas cartas en las que, con muy poco entusiasmo y detalle, informó al monarca.[54] Así, ni siquiera accedió a enviar frailes a Hirado, para gran disgusto de estos, quienes debían encontrar otra forma de llegar a Japón.

Mientras tanto, la situación política en Japón estaba cambiando, y los interlocutores estaban dejando de ser los señores regionales en favor de un gobierno centralizado, lo que podía suponer una amenaza para el resto de actores de la zona, incluidos los castellanos. Así, la situación de relativa despreocupación en que había vivido Manila hasta entonces cambió considerablemente a partir del momento en que Toyotomi Hideyoshi se hizo con el control de Japón, porque los países vecinos poco habían tenido que temer de un pueblo ocupado desde hacía más de un siglo en sus propias guerras internas, pero con la unificación bajo el gobierno firme del Taikō, esta tranquilidad desapareció. Así, a partir de este momento y durante décadas, en Filipinas existió un miedo constante a un intento de conquista de las islas por un poderoso y belicoso Japón.

Este sentimiento de desconfianza y temor puede verse en infinidad de documentos de la época, que, por lo general, recogen toda clase de rumores más o menos fundados; pero una de las primeras referencias concretas aparece en un informe testifical del año 1592, donde el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (1539-1593) recogía el testimonio de tres recién llegados a Manila a bordo de un barco comercial japonés que traía, además, algunas cartas de los jesuitas de Nagasaki. El primero de los entrevistados era un japonés de Hirado llamado Lasque,[55] piloto de la nave, en cuya declaración acerca de la situación general en Japón se puede leer:

> Preguntado si sabe que para estas yslas se aprestasen algunos navios o ubiesen salido de armada por orden del Rey o de otra manera a rrobar o a hazer daño en estas yslas

[53] Ronquillo. *A Felipe II, 21-6-1583*, en AGI, Filipinas 6 R5 N53, f. 3.

[54] De Vera. *A Felipe II, 20-6-1585*, en AGI, Filipinas 18A R3 N16; 26-6-1587, en AGI, Filipinas 18A R5 N31.

[55] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. Seguramente una incorrecta transcripción de un nombre terminado en *-suke*, muy habitual en nombres de pila japoneses de la época.

> o sus puertos, riberas o mares, dixo que no lo sabe que se aprestasen nabios para estas yslas a daño dellas pero ques verdad que en el reyno de Xapon abía muy gran fama de mucho oro que tenian estas yslas e que avía muy poca gente de guerra en ellas que las defendiesen.[56]

El segundo testimonio es el del capitán del mismo barco, un tal Pedro Ryochin,[57] un japonés cristiano de Nagasaki cercano a los jesuitas de esa ciudad, quien añadía que se había enterado antes de partir hacia Manila de que dentro de muy poco llegaría a esta ciudad un embajador de Hideyoshi portando con él una petición de amistad y vasallaje que, de no ser aceptada, conllevaría una declaración de guerra contra las Filipinas:

> Este declarante oyo dezir en Japon en el puerto de Firando como el Rey de alli enviaba un envaxador al governador destas yslas con cartas en que le decia como iva a hazer guerra a la China y que si le suzediese mal y ubiese menester su favor del dicho governador se lo pidiria por estar estas yslas zerca de la China, y como este declarante oyo estas nuevas, fue a los padres teatinos a pedirles que le diesen cartas de las otras nuevas e selas dieron e las truxo [...] estando este confesante en el dicho puerto de Firando supo como avia llegado al puerto el embaxador del Rey [...] pretende y pide el dicho Rey por el dicho su embaxador quel governador abata su bandera ante la suya y le reconozca superioridad sin interes de tributo [...] y en caso quel dicho governador no acuda a su amistad y a lo que del espera el año venidero pretende el dicho Rey hazer guerra y sujetar estas yslas a su obediencia.[58]

Si en la declaración de Ryochin la invasión de Filipinas aparecía como una posibilidad en caso de negativa a una supuesta futura petición de Hideyoshi —un patrón que ha aparecido repetidamente en otras cartas del Taikō a otros países—, en la del tercer testigo, un italiano llamado Marco Antonio[59] que viajaba a bordo de la nave, parecía darse por hecha con total seguridad, con independencia de lo que hiciese el gobierno de Manila:

> Preguntado si sabe que el dicho Rey de Japon se aprestava para salir luego o para el año que biene a ofensa destas yslas con mucho poder y gruesa armada con yntento de quererla suxetar a su obediencia dixo que por alla resonava y trataba que con cualquier vencimiento que tubiese el dicho Rey de Japon en la China avia de venir sobre Luzon y que la ganaria y que aun estos mismos japones que aora binieron dezian claramente que la tierra de Manila tenia muy poca gente y que si el Xapon benia sobrella luego la tomaría porque no tenía sino quatro hombres y el traeria mucha gente [...] que en Japon lo oyo dezir a muchos japones y portugueses que se trataba que el año que viene

---

[56] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 20-4-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N5, f. 2. Como se verá más adelante, hubo dos gobernadores de Filipinas apellidados «Pérez Dasmariñas», por lo que, en las referencias a sus cartas o documentos, incluiré también el nombre de pila, que en este caso, además, pudiera parecer un apellido, «Gómez».

[57] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[58] *Ibid.*, ff. 4-5.

[59] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

> avya de benir el Rey de Xapon sobre Manila e su tierra por la gran fama que tenya de mucho oro y por estar tan cerca de Xapon.[60]

Las autoridades de Manila dieron credibilidad a estas informaciones, o, por lo menos, prefirieron ser precavidas al respecto, y el gobernador Pérez Dasmariñas decretó el estado de guerra, apresurándose a mejorar las defensas de la ciudad y pidiendo refuerzos y financiación a Nueva España. De todo ello —y de la situación política japonesa— informó, además, a Felipe II en una carta fechada un mes más tarde, en la que podemos leer:

> El Convacondono intitulado emperador de Japon [...] por tenerlo todo tan assentado y subjecto y no aver mas que hazer en sus reynos, ha levantado tres exercitos de acinquentamill hombres cada uno y armado una infinidad de navios con gran copia de bastimentos armas y municiones ha publicado jornada para Coria que es una tierra fuerte y aspera junto a la China y tan dificultosa de ganar que se tiene por sin duda que si alla va se a de perder y asi evidentemente se arguye que el ha querido echar nombre y voz de Coria para hazer el golpe en Manila.[61]

Así, parece ser que Pérez Dasmariñas creía que Hideyoshi, una vez pacificado Japón, había dispuesto un gran ejército y estaba —según él— simulando que se estaba preparando para atacar Corea cuando, en realidad, su objetivo era invadir las Filipinas. En la misma carta, además, se refería también a la embajada japonesa de la que había informado Ryochin y que, supuestamente, había de llegar a Manila en breve, así como a la supuesta petición de «reconocimiento de superioridad», en la que el gobernador no veía más que la búsqueda de un *casus belli*, al decir: «del pedir lo que necessariamente se le ha de negar se infiere que no lo pide sino para justificar su enojo y començar la guerra con alguna ocasión».[62] También informaba Pérez Dasmariñas de que se había enterado de que muchas de las informaciones que tenía el Taikō acerca de las Filipinas le habían llegado a través de unos espías japoneses que habían visitado el archipiélago tiempo atrás, vestidos con hábitos de peregrinos cristianos con el pretexto de visitar las iglesias y que, en especial, le habían advertido acerca de un japonés en concreto, un tal Gaspar —dato este que sería muy significativo más adelante.

Es importante señalar como algo muy relevante que al gobernador esta información le había llegado de Antonio Sedeño (h. 1535-1595), el superior de los jesuitas en Manila, quien había sido informado, a su vez, por Alessandro Valignano desde Nagasaki —donde aún permanecería unos meses, antes de partir hacia Macao, terminando de este modo su segunda visita a Japón:

> Tenemos savido por cosa cierta que un japon de Miaco mercader que aunque es baptiçado mas vive como gentil que como christiano por algunos sus intereses y traças dio a entender a Quambacudono que seria facil cosa haçer que el gobernador de los Luço-

[60] *Ibid.*, ff. 10-11.

[61] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 31-5-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N7, f. 2.

[62] *Ibid.*, ff. 3-4.

nes le embiasse una embaxada y le diesse obediencia y se sujetasse a su mandado [...] y assi [Hideyoshi] se determino a embiar a este mismo hombre con una carta para el gobernador la qual vio el padre Organtino porque el mismo hombre se la mostro y dixo que va mal enseñada y escrita con mucha arrogancia amenaçando al gobernador que si no embiase a darle obediencia que el le embiara castigo y otras palabras semejantes pareciendole que es una misma cosa tratar con el gobernador de los Luçones que con un tono[63] de Japon.[64]

Valignano, a su vez, tuvo noticias de este proyecto de embajada japonesa a Manila porque el propio embajador le había visitado en persona para pedirle una carta de recomendación para el gobernador, una petición que el visitador, desconfiado, había evitado complacer,[65] apresurándose, por el contrario, a dar aviso de lo que sucedía a Filipinas. A su vez, él había sido advertido por Organtino acerca de las intenciones del embajador japonés.[66] Por otro lado, en un añadido a la carta de Pérez Dasmariñas a Felipe II, el gobernador explicaba que habían llegado treinta piratas japoneses a la costa de la región de Ilocos y que, antes de morir a manos de los locales, habían afirmado: «pues aguardad que desta fecha o todos hemos de morir o esta tierra ha de ser nuestra»,[67] suceso que, por lo que parece, convenció aún más a Pérez Dasmariñas de la certeza del temido ataque japonés, junto con otras informaciones que le habían ido llegando desde Japón acerca del gran número de tropas que estaba movilizando Hideyoshi y de la gran cantidad de naves que había mandado construir en numerosas provincias. Y aunque el gobernador no podía saberlo mientras redactaba la carta a Felipe II, dos días antes, el 29 de mayo de 1592, había llegado ya a Filipinas la tan anunciada embajada japonesa, y ese mismo día 31 se presentó ante él.

Intercambio de embajadas

Con la primera embajada japonesa, se dio inicio a un intercambio diplomático cuyos resultados podría decirse que fueron beneficiosos tan solo para el lado castellano, por el sencillo motivo de que no hubo en realidad ningún resultado, ya que Manila no pretendía de Japón otra cosa que pasar desapercibida para evitar la tan temida invasión. Y aún más que para el gobierno castellano de Filipinas, estos contactos fueron ventajosos, sobre todo, para los frailes mendicantes castellanos, quienes por fin hallaron la forma de llegar a Japón, establecerse allí y empezar a predicar, aunque fuese a costa de contravenir —o sortear, en el mejor de los casos— las órdenes de nada menos que Felipe II, Gregorio XIII y Toyotomi Hideyoshi, todos a la vez.

[63] Se refiere a un *daimyō*, con los que se utilizaba el sufijo honorífico *-dono*.
[64] Valignano. *A Antonio Sedeño, 15-2-1592*, en ARSI, Jap.-Sin. 31, ff. 35v-36.
[65] Colín 1904, p. 48.
[66] Crossley 2016, p. 136.
[67] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 31-5-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N8, f. 1.

Primera embajada japonesa: Gaspar Harada Magoshichirō

Al frente de la embajada de Hideyoshi estaba un tal Harada Magoshichirō,[68] bautizado con el nombre cristiano de Gaspar, justo el mismo Gaspar acerca del que había sido advertido el gobernador por ser supuestamente el principal informador del Taikō sobre las Filipinas, con lo que se podría decir que esta embajada diplomática no comenzó con buen pie, en lo que fue el primer contacto oficial entre Japón y Castilla —contacto indirecto, porque, en realidad, la Capitanía General de Filipinas dependía del Virreinato de Nueva España—. Asimismo, ya ha aparecido el apellido de este embajador con anterioridad al hablar del portador de la carta enviada por el gobierno Toyotomi a la isla de Taiwán en 1593, quien no era otro que este mismo Harada Magoshichirō. En cualquier caso, este embajador le entregó a Pérez Dasmariñas cuatro cartas que iban destinadas a él, la más importante de ellas la del mismo Hideyoshi, acompañada por una del que se presenta —en la traducción castellana— como su camarero;[69] otra, de un capitán general del ejército de Hideyoshi, y una última del *daimyō* de Hirado, Matsura Shigenobu. De todas estas cartas envió el gobernador copia a Felipe II unos días después, y son estas copias los documentos de los que se dispone en la actualidad. Curiosamente, pese a que el Taikō contaba con traductores —como el jesuita João Rodrigues—, estas cartas se enviaron a Manila en japonés, y fue el dominico fray Juan Cobo (1547-1593), un destacado sinólogo y traductor del chino,[70] quien las tradujo una vez allí.[71] Cabe destacar, como es obvio, la carta enviada por Hideyoshi, en la que puede leerse:

> Mi rreyno abía mas de zien años que estaba con terribles guerras y toda la gente muy disconforme que no avía unidad en el trato ni por cartas, a este punto fue mi gran nacimiento para governar el mundo y ponerle en admirable concierto y siendo de poca edad se me dio cargo en el rreyno y no pasaran diez años que este pequeño Reyno no lo tenga todo reducido a su obediencia, el rreyno de Namban [India portuguesa] y Liyuquiu [Ryūkyū] y otros Reynos lejanos diferentes ya me reconocen y dan parias[72] y aora quiero dar guerra a la China y esto no es por poder mío sino que el cielo me lo tiene ya dado, ese Reyno [Filipinas] aun no tiene amistad conmigo por lo qual avia querido yr a tomar esa tierra sino que Guantien Ezunchitlonc[73] dixo a un pribado mio que los na-

---

[68] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas. Me referiré a él usando el nombre de pila, con o sin apellido, pero no solo con el apellido, para no crear confusión cuando más tarde aparezca otro Harada, con quien haré lo mismo.

[69] Se tradujo como «camarero» —en su significado de «jefe de cámara» o «camarero mayor»—, del japonés *shitsuji*, un cargo de oficial de la corte; de la misma forma, cuando se dice que el nombre de este oficial era Tian Kit, etimológicamente muy poco japonés, se trata, en realidad, de un nombre que surge de una transcripción bastante libre de *changji*, la lectura china de los dos caracteres que forman la palabra *shitsuji*.

[70] Fray Juan Cobo había trabajado en la evangelización de China desde 1588, había aprendido el idioma rápidamente y había traducido libros tanto al chino como del chino, entre los que destaca su *Espejo rico del claro corazón* (1592), traducción del clásico *Mingxin baojian*, considerada la primera traducción de un libro chino a un idioma europeo.

[71] Álvarez-Taladriz 1969, p. 98.

[72] Se refiere a pagar tributo. Las parias eran un impuesto que, en la península ibérica, pagaban los reinos de taifas a los reyes cristianos.

[73] Como sucedía con el término *shitsuji*, es una transcripción muy alejada de la lectura china de los caracteres del nombre de Harada Kiemon, quien aparecerá más adelante.

vios de los mercaderes yvan y benían frequentemente ay y este mismo dice que el a estado en ese rreyno y tiene ynteligencia de todo y que yra a dar parte de todo esto y sin que yo salga de mi cortina lo acavara porque aunque hombre bajo le oy y doy larga de algun brebe tiempo para no mandar a mis capitanes que vaian con tan grueso ejercito que grueso y flaco todo lo allanen y entonces sera el bajarme las vanderas el sujetarseme de veras mas si tardaren en darme la obediencia yo con presteça les acrecentare el castigo no os arrepintais no es menester mas aviso.[74]

Lo primero que puede verse es que esta carta es muy parecida a las que el Taikō envió a otros países de la región, empezando por la introducción en la que se presentaba como alguien que había nacido para poner fin a la larga etapa de caos en la que estaba sumido Japón. Dice entonces que otros reinos ya le reconocen como soberano y le pagan tributos porque —cabe recordar— él entendió que las embajadas tanto del virrey de la India portuguesa como del reino de las Ryūkyū eran de carácter tributario, y también explica que tenía como misión divina la conquista de China. Cuando pasa a hablar ya del caso específico de las Filipinas, explica que el único motivo por el que había aplazado sus planes de ir a conquistarlas era que un tal Harada le había dicho que conocía bien el lugar y le había pedido que pudiera ir él antes para convencer a sus gobernantes para que le rindieran vasallaje. Por último, deja clara la amenaza de invasión y castigo en caso de que el gobierno de Filipinas no aceptase su petición. En general, el tono de la carta es, ciertamente, amenazante, afirmando algo así como que esta embajada era, en realidad, una especie de regalo generoso, una oportunidad provechosa y única que tenían los castellanos para librarse de ser conquistados y destruidos. Pero, como se ha visto que había sucedido en otras ocasiones en que el mensaje original de Hideyoshi había sido suavizado por los intermediarios —causando, por lo general, no pocos malentendidos—, existe otra versión de esta misma carta, que en la copia enviada por Pérez Dasmariñas viene encabezada con el título «La misma carta traducida por el envaxador con ynterprete». Así, esta segunda versión pasó por el filtro de Harada Magoshichirō y, como se verá, tiene un tono bastante menos amenazador:

Mas a de mill años que el Japon no se a governado por un senor en el qual tiempo eran tantas las guerras y disensiones entre los señores del que no se podía enviar una carta de una parte a otra hasta aora que el senor del cielo a querido que en mi tiempo sea todo uno y lo aya reducido a mi obediencia en lo qual todo me fue tan faborable que asta oy entre en batalla que perdiera sino salido de todas vitorioso en espacio de diez años y asi mesmo ganado la ysla de Lequio [Ryūkyū] que estava fuera de mi obediencia y a Coray [Corea], y así mesmo de la Yndia Oriental me enviaron enbajada y aora quiero yr a la gran China a ganalla porquel cielo me lo tiene prometido y no por mis fuerzas y espantome mucho de que esa tierra de las islas de Luzon no me a enviado envaxador o navio y por esto estava determinado como e de yr a la Chi-

[74] Toyotomi, en Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12A, f. 1. Existe un traslado de esta carta en RAH, Cortes 9/2665, f. 201. Esta carta, así como otras que aparecerán, son copias que se enviaron, junto con copias de sus respectivas respuestas, en una carta de Pérez Dasmariñas a Felipe II, por lo que todas ellas tienen casi idénticas signaturas.

na de yr sobre Manila con mi armada si no fuera porque Faranda [Harada] de Japon que me a dicho el buen tratamiento que ay hacen a los mercaderes japones vasallos míos que de aquí van a esas yslas el qual preguntandole yo si el que govierna ay mes amigo me rrespondio y asegurado que como yo envie carta para el que el me enviaria envaxada y cuando el no lo fuese estando yo en mi Reyno asentado soy tan poderoso que tengo gentes que vayan a conquistar qualquier rreyno y aunque este el hombre bajo yo le e dado credito por la buena raçon que da y así pues no envio la gente que pensava enviar, yo me baxare de donde estoy dentro de dos meses a Nanguaya [Nagoya] mi puerto donde tengo la fuerça de mi egercito y si allí me biniere envajador desas islas y supiere quel governador es amigo yo bajare mi bandera en señal de amistad y no la enviando la alçare y enviare mi exercito contra ella a sujetarla con copia de gente de suerte que se arrepienta esa tierra de no avermelo enviado, que por ser amigo de los spañoles envio esta envajada.[75]

Más allá de pequeñas divergencias sin demasiada importancia en la forma de traducir algunos pasajes, puede verse que el contenido de ambas versiones es más o menos el mismo, pero que hay, sin embargo, dos diferencias claras e importantes. La primera es el papel del tal Harada,[76] que en esta segunda tiene una mayor relevancia e intercede en favor de las Filipinas, afirmando que allí se da muy buen trato a los comerciantes japoneses, algo que no vemos en la primera versión y que pudiera seguramente haberse introducido de manera conveniente en esta para ganarse la simpatía de Manila. La segunda es mucho más importante todavía, sin duda, y consiste en que, donde en la primera versión se habla de dar obediencia y se nombra incluso el tributo en sí —las «parias»—, en la segunda solo se pide que el gobernador se declare amigo de Hideyoshi y de Japón, sin nombrar el vasallaje o el tributo en ningún momento. Así, la traducción de Harada Magoshichirō introducía en todo este asunto cierto elemento de ambigüedad respecto a las intenciones reales del Taikō para con Filipinas, un elemento de ambigüedad que tendría consecuencias en el tipo de respuesta que dio el gobierno de Manila, como se verá.

El resto de misivas que acompañaban a la de Hideyoshi iban mucho más en consonancia con la primera versión de esta, y, por ejemplo, en la del llamado camarero Tian Kit, podemos leer que «tanvien pensaba [Hideyoshi] de dar guerra a ese rrico Reyno [Filipinas] sino que Guantien [Harada] ynformo a fulano el qual es del consejo e ynformo al quanpec [*kanpaku*] como no era menester dar guerra si en ella le enviaban parias»,[77] por lo que vuelve a quedar muy claro que el trato consistía en dar tributo a cambio de librarse del ataque. Y por si no había quedado lo bastante claro, este mismo mensaje es aún mucho más directo en otra de las cartas, que en la copia disponible se atribuye a «un grande de Japon Capitan General del Rey», aunque era, en realidad, de Katō Kiyomasa, quien ha aparecido liderando una de las dos divisiones que conquistaron Corea:

[75] *Ibid.*, ff. 1-2.
[76] No se trata, en este caso, de Harada Magoshichirō.
[77] Tian Kit, en Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12C, f. 1.

> Yremos por todo el mar del poniente por lejos que esten los Reynos y a todos les daremos guerra si no vinieren antes a rreconocernos y darnos parias, hasta aora dese rreyno [Filipinas] no nos aveis ofrecido ninguna minima cosa y es porque no quereis nuestra amistad por lo qual estavamos determinados de enviar nuestra gente [...] que el año que biene con toda la presteça bengays a Nagoya y si os tardardes sera menester cortaros el hombligo y si binierdes y nos rreconocierdes vereis la bondad y grandeça de nuestro Reyno [...] para esto enviamos asi aun y a Guantien y lleba esa poca cosa en señal de amistad y deseamos sea rrecevido con todo contentamiento.[78]

Aunque es cierto que concluía la carta hablando de amistad, puede verse también que, al principio, hablaba de dar parias y —sobre todo—, más tarde, incluía una amenaza de lo más directa —«sera menester cortaros el hombligo»— en caso de que Manila no enviase una embajada a Nagoya. La nota discordante se puede encontrar en la última de las cartas que entregó Harada Magoshichirō, la que estaba escrita por el señor de Hirado, Matsura Shigenobu, a quien —interesado, como estaba, en atraer a sus puertos el comercio castellano de Manila— con seguridad le disgustó bastante el tono amenazante del resto de cartas, cuyo contenido se adivina por sus palabras que debía intuir, si no directamente conocer:

> Yo soy señor de un rreyno pequeño y como tal [te doy][79] la reverencia devida y te hago saver que estando en un cierto pu[erto] me rrogo ahincadamente este mensagero que yo tanbien escriviese [lo que] hago sperando de ti que sabras distinguir de cartas a cartas porque temo [que] llegadas que sean te as de enojar y darles de mano, aora pues si obieres de rresponder y binieren a este rreyno algunos chinas o navios de merc[aderes] en mí ternan anparo y podran yr y benir y continuarse la amistad.[80]

Así, a Matsura le preocupaba que, por culpa de la misiva de Hideyoshi y de las otras dos que la acompañaban, él pudiera perder una buena oportunidad de que Hirado se convirtiese en el puerto de enlace con el comercio de Manila, y por eso pedía que se distinguiera entre esas cartas y la suya, en la que ofrecía amistad y amparo a los comerciantes que llegasen de Filipinas.

Pese a los matices introducidos por la misiva de Matsura y por la versión de la de Hideyoshi traducida por Harada Magoshichirō —con un tono amistoso que, en ambos casos, obedece a intereses personales—, parece bastante obvio que el mensaje principal de la embajada era el de exigir el vasallaje de Manila y que, de negarse este, los poderosos ejércitos del Taikō atacarían y someterían a las Filipinas. Así lo entendió también el principal cronista de lo sucedido en esta época en el archipiélago y teniente del gobernador, Antonio de Morga (1559-1636), quién poco después relataba:

---

78 Katō, en Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12E, f. 1.

79 El margen derecho de este documento se encuentra en mal estado de conservación y faltan algunas palabras, aunque son fácilmente deducibles y, de no ser exactas las que se aventuran aquí, tampoco variará el sentido de un modo significativo.

80 Matsura, en Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592,* en AGI, Filipinas 18B R2 N12G, f. 1.

> Se mouió Taicosama, señor vniuersal del Xapon, por industria de Farandaquiemon, Xapon de los que venian a Manila, hombre comun y baxo, a screuir barbara y arrogantemente al gouernador, le embiase reconocimiento y tributo; amenazandole, que baxaria con gente y armada a destruyr la tierra.[81]

Así aparece tambien recogido en una de las principales crónicas franciscanas, la de Marcelo de Ribadeneira,[82] fraile que viajó a Japón en 1594, quien, en 1601, al hablar de esta carta, decía que «sin fundamento pretendía su rey[83] que le reconociesen vasallaje y tributo los españoles».[84] Sin embargo, si el gobernador Pérez Dasmariñas hubiese reconocido públicamente este mensaje, se habría visto obligado a elegir entonces entre dos opciones para él igual de imposibles: convertir a Manila en un vasallo de Japón, algo impensable dentro del contexto del orgulloso imperio castellano, o desobedecer de manera abierta a Hideyoshi y tener que hacer frente a un ataque japonés para el que no estaban en absoluto preparados.

Los misioneros jesuitas, por su parte, quisieron aconsejar al gobernador acerca de cuál era la mejor manera de responder al Taikō, con la supuesta legitimidad que les otorgaba su larga experiencia en Japón, intentando siempre evitar una embajada castellana a tierras japonesas por la posibilidad de que esta estuviese formada por frailes mendicantes. Así, las crónicas jesuitas nos dicen que el padre Sedeño intentó sin resultados que Pérez Dasmariñas lo escuchara:

> Fue con las cartas en la mano a darle [al gobernador] quenta de todo, y proponerle el modo como se podria responder a la carta, sin que en Japon quedassen exasperados, ni Manila obligada a hazer embaxadas, ni otros empeños. Pareciales a algunos, que el trato, y comercio de Japon avia de ser en grande utilidad de Manila, como lo era para los Portugueses de Macan. Por otra parte algunos Religiosos, que avian venido de sus Provincias, mas con blanco de passar a Japon, o China, que de quedar en Filipinas, deseavan se entablassen embaxadas, para que a buelta de ellas entrassen algunos en aquella gran Gentilidad. El Governador tenia puesta toda su mira en la jornada de Maluco, y como para ella era necessario enflaquecer el presidio de Manila, temia por la parte del Japon algun nuevo accidente, que le estorvasse su intento. Y assi le pareció mejor qualquier medio encaminado a entretener al Tirano con embaxadas, y platicas de comercio, y trato, y aun con presentes, que el de una respuesta sencilla a su carta en la forma, y estilo que representava el Padre Sedeño. Y aunque advirtió que todo lo demas lo colorearia Faranda, con nombre de parias, y vassallage, llevando adelante su embuste, no fue oido, porque le juzgavan impressionado de los Padres, y Nacion Portuguesa, que por interesses proprios entendian no aprobava el comercio de Manila.[85]

Fuese por estos motivos o no, lo cierto es que Pérez Dasmariñas decidió optar por el envío de una embajada, aunque, aprovechando la oportunidad que le brindaba el

[81] De Morga 1909, p. 29. Antonio de Morga no estaba en Filipinas en el momento en que se recibió la carta de Hideyoshi, pues llegó a Manila en junio de 1595.

[82] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[83] Inmediatamente antes estaba hablando de Harada Kiemon, por lo que se refiere a Hideyoshi.

[84] De Ribadeneira 1601, en 1947, p. 327.

[85] Colín 1904, p. 53.

resquicio de ambigüedad introducido por la traducción de Harada Magoshichirō, se aferró a este para ganar tiempo sin tener que arrodillarse ante Hideyoshi ni permanecer desafiante en pie. Sabemos que se trataba de una estrategia, pues contamos con las respuestas que el gobernador dio a las cartas japonesas y también con la carta que envió a Felipe II explicándole todo el asunto. Así, por un lado, está claro que Pérez Dasmariñas entendió perfectamente que lo que los japoneses querían era el vasallaje de Manila, y así se lo decía al rey, afirmando que Hideyoshi pedía «ovediencia con la arrogancia y barbara sobervia que Vuestra Majestad vera».[86] Pero, en cambio, le informaba de que, tras consultar con las diferentes órdenes religiosas presentes en Manila, así como con las autoridades militares, había decidido devolver la embajada al Taikō, aunque —como se verá— no darle una respuesta concreta para así poder ganar tiempo, además de retener a Harada Magoshichirō por el momento:

> Parecio que se escriviese esta carta de que emvio copia a Vuestra Majestad [...] el fin de enviar persona al Japon y rresponder a sus cartas [...] es solo por divertille y entretenelle hasta que los reparos y fortificacion y el socorro que espero lleguen a perfeccion y quitalle que por su enbajador no tenga aviso de lo de aca tan puntual como lo pudiera [tener] y yo por medio de la persona que de aca ba sepa y sea avisado de lo de alla por una via o por otra y asi quando venga lo sabremos y estaremos prevenidos.[87]

Puede verse, además, que el gobernador quería, por un lado, aprovechar para tener en Japón a algún informante de confianza y, por otro, evitar que Harada Magoshichirō volviera pronto a su país y pudiera, a su vez, explicar allí la situación de Manila y su indefensión ante un eventual ataque. En cuanto a utilizar la supuesta ambigüedad del mensaje de la embajada para ganar tiempo, es algo que queda demostrado con la carta con la que Pérez Dasmariñas respondió a Hideyoshi, de la que también incluyó copia en la que envió a Felipe II. En ella no solo ponía en duda el contenido de las cartas entregadas, sino también toda la embajada en sí misma, por lo que ofrecía su amistad pero siempre en condicional, una vez estuviera seguro de la veracidad de las cartas traídas por Harada Magoshichirō:

> Por ser el mensajero no de las partes y calidad que rrequeria el real nombre de quien le enbia y de la persona a quien viene y la ymportancia y grandeça de la embajada e dudado de lo uno y lo otro por ser un hombre tan comun y pobre y ve[nir] en navio de mercaderes hordinarios que traen [a] vender bastimentos y otras cossas a esta tierra [...] por lo qual e dudado si [es]tas cartas las abra este hombre escrito de suya o de otra mano por algun fin o particular suyo para por este [me]dio querer aca ser mas estimado demas desto como aca no tengo lenguas [intérpretes o traductores] fieles que sepan la japona y la [es]pañola y el mismo me a declarado la carta y embajada dudo tamvien del verdadero entendimiento y sentido de las palabras della [...] puedo con verdad deçir que aun no e acavado de leer ni entender la carta y embaxada que me trujo este hombre y porque no aya hecho algun engacho o enbuste a Vuestra Real persona o a la mia yo e querido detenerle aca hasta saver la verdad y boluntad de el Rey de Japon y lo que

[86] Pérez Dasmariñas, Gómez, a Felipe II, 11-6-1592, en AGI, Filipinas 18B R2 N12, f. 1.
[87] *Ibid.*, f. 2.

me manda y quiere [...] envio pues al padre vicario frai Juan Cobo persona de mucha virtud y bondad [...] veso vuestras reales manos asigurando que soy y sere su amigo y que en nombre de mi rrey y señor que es el mayor del mundo me holgare de vuestro vien y me pesara de vuestro mal de quel Rey del Cielo le aparte [...] si la embajada que este hombre trujo es cierta porque siendolo correspondere a la amistad que se deve a un tan gran Principe sin apartarme de la yntencion y obligacion que tengo a mi rrey.[88]

Así, decía que le enviaría a una persona muy estimada y valorada para que el mismo Hideyoshi en persona pudiera comunicarle si era cierta la embajada y su sentido exacto, y le informaba de que había decidido que Magoshichirō permaneciese como rehén en Manila hasta el esclarecimiento de los hechos. Terminaba ofreciendo su más sincera amistad en caso de ser verdadera la embajada, y prometiendo buen trato y alianza en adelante. Las respuestas[89] a las otras tres cartas que llegaron junto con la de Hideyoshi tenían un contenido y un tono muy parecidos a esta; hay que destacar, no obstante, que la más amistosa es la destinada al *daimyō* de Hirado. Pero, pese al tono inocente, y no dándose por aludido por la supuesta reclamación de obediencia ni las amenazas en caso de no cumplirla, hay dos detalles que pueden interpretarse o bien como una advertencia o como una muestra de orgullo por parte de Pérez Dasmariñas; por un lado, envió doce espadas muy lujosas y con doce dagas a juego[90] como parte del regalo para Hideyoshi, lo que podría ser un aviso acerca del poder militar castellano, y, mucho más claro aún, por otro lado, es el hecho de que iniciara la carta con un largo encabezamiento en el que se nombraban todos sus títulos y, sobre todo, los de Felipe II, que no eran pocos precisamente —porque, además, añadió algunos que no eran ciertos—,[91] y que no se puede dejar de mencionar aquí, porque más adelante se verá que se trata de un detalle que tuvo su importancia:

Gómez Pérez Dasmariñas cavallero de la orden de santiago governador y capitan jeneral en estas yslas gran archipiélago y partes del puniente por el Rey nuestro señor don Phelipe sigundo rrey de Castilla de Leon de Aragón de las dos Sicilias de Jerusalen de Portugal de Navarra de Granada de Cerdeña de Corcega de Murcia de Jaen de los Algarves de Aljecira de Jibraltar de las Yndias orientales y occidentales yslas y tierra firme del mar oceano archiduque de Austria duque de Borgoña de Bravante y Milan conde de Absburgo de Flandes Bretaña y de Tirol, etcétera, al muy alto y poderoso príncipe y señor Quambac.[92]

Como se ha visto en la carta a Hideyoshi, para esta embajada de respuesta se eligió al dominico fray Juan Cobo, quien partió hacia Japón el 29 de junio de 1592. Antes de proseguir con el viaje y desventuras de Cobo, cabe destacar que Pérez Dasmariñas escribió una nueva carta a Felipe II —solo un día después de la anterior— en la que

---

[88] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12B, ff. 1-2.

[89] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12D; AGI, Filipinas 18B R2 N12F; y AGI, Filipinas 18B R2 N12H.

[90] Pérez, 2015.

[91] Tremml-Werner 2016, p. 76.

[92] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 11-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N12B, f. 1.

comparaba brevemente las situaciones de China y de Japón, así como a sus respectivos gobernantes, aclarando que, pese a que «ambos son infieles y barbaros»,[93] había que tener en cuenta que «el chino es mucho mas poderoso porque es rriquissimo de thesoros y que me dizen ahorra cada año mas de cient millones».[94] Además, afirmaba el gobernador que la amistad y el trato con los chinos en Filipinas era mucho mejor y de mayor importancia que el que tenían con los japoneses y que:

> Assi como se les trasluzio esto de la embaxada y intencion de quer[er] venir el Japon sobresta tierra vinieron a mi muchos dellos (que los ay aqui rricos y de buen entendimiento y suerte) con el padre que los administra a ofrecerme que como desto diesse yo parte a los mandarines y les pidiesse socorro me lo embiarian muy cumplidos.[95]

Y por si no había dejado clara su predilección por ponerse del lado chino y en contra de los japoneses, terminaba su carta con esta completa descripción del carácter japonés:

> El japon es un pirata corsario determinado, bellicoso, de mucha gente ossada a morir, pobre, hecha a travajo y poco comer [...] de poca confiança porque no saven tratar verdad y que entre ellos ay estudios y escuelas publicas para enseñar a engañar y que su trato con este rreyno no es de importancia, y que hecho del suyo a los padres de la Compañia de Jesus y mandado que en todo su rreyno no se predique la ley de Jesucristo.[96]

Parece, por tanto, que, desde antes de empezar de manera oficial las relaciones entre Castilla y Japón, por el lado castellano la predisposición no era —siendo generosos— demasiado positiva, y se miraba a los japoneses con una gran desconfianza e incluso con temor, lo que, sin duda, no auguraba que estas relaciones hubieran de ser demasiado fructíferas.

Primera embajada castellana: fray Juan Cobo

Volviendo al tema de la embajada, fray Juan Cobo acudió acompañado del capitán de la nave en la que había viajado desde Filipinas, un tal Lope de Llanos,[97] junto a quien desembarcó en Satsuma, donde se unió a la comitiva un hispano de Perú llamado Juan de Solís.[98] Avisado de la llegada de Cobo y sus acompañantes, Hideyoshi envió a su encuentro una expedición de bienvenida que los llevase hasta donde él estaba, en Nagoya —su cuartel general para la campaña de Corea—. Frente a este grupo japonés venía un hombre apellidado Harada, quien no era otro que Harada Kiemon (1554-1600),

[93] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 12-6-1592*, en AGI, Filipinas 18B R2 N13, f. 1.
[94] *Ibid.*
[95] *Ibid.*
[96] *Ibid.*, ff. 1-2.
[97] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.
[98] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

bautizado como Paulo, el tío[99] del Harada Magoshichirō, Gaspar, que había liderado la primera embajada, y el mismo Harada que aparecía en la carta del Taikō como el causante de que no se hubiese atacado directamente las Filipinas y se hubiese optado antes por la vía diplomática. En Nagoya, el grupo castellano fue hospedado con todos los honores en la casa de uno de los hombres principales de Hideyoshi, quien mostraba, así, en público, un gran respeto hacia la embajada. Y fue una semana después cuando los recibió él mismo en persona, tras mandar a seiscientos de sus hombres para que los escoltasen hasta su presencia en un nuevo gesto de alta consideración pública hacia la embajada, que parece ser que sorprendió mucho a los presentes por no haberse visto antes para con ningún otro embajador. Cabe destacar que el hecho de que los castellanos hubiesen enviado como representante a un religioso no debió resultar extraño a las autoridades japonesas, pues tanto en Japón como en toda la región, y desde hacía siglos, era bastante habitual confiar este tipo de tareas diplomáticas a monjes.

Fray Juan Cobo nunca pudo explicar lo que sucedió en esta reunión con Hideyoshi ni durante la embajada en general, puesto que, mientras regresaba a Filipinas a finales de 1592, su barco naufragó en las costas de la isla de Taiwán, donde murió a manos de la población local. Por tanto, lo que sabemos de todo ello ha llegado a nosotros gracias al testimonio de terceros, sobre todo de Harada Kiemon, de Juan de Solís y de un chino cristiano llamado Antonio López[100], que acompañaba a Cobo y que era de su total confianza.[101] Estos testimonios fueron recogidos cuando llegaron a Manila, en la que sería, por tanto, la segunda embajada enviada por Hideyoshi a las Filipinas.

Segunda embajada japonesa: Paulo Harada Kiemon

En el informe que recoge los testimonios comentados, se menciona lo sucedido con fray Juan Cobo durante su estancia en Japón. En este sentido, la descripción más detallada es la de Harada Kiemon, donde, antes de empezar con la narración en sí, aclaraba la naturaleza de la primera embajada japonesa, la que había traído a su supuesto sobrino a Manila, y explicaba que, en realidad, era él mismo, Harada Kiemon, quien había recibido el encargo de Hideyoshi de encabezar dicha embajada en persona, pero que antes de partir, mientras estaba en Satsuma preparándose para embarcar, había caído súbitamente enfermo y, por no dejar de cumplir con su deber, había decidido que lo mejor sería que su sobrino Magoshichirō lo sustituyese por ser de su total confianza y por conocer ya las Filipinas al haber viajado allí antes —cabe recordar que se le acusaba de haber viajado a Luzón como espía—. Pasaba entonces al asunto que en realidad le llevaba a las Filipinas, su propia embajada en nombre de Hideyoshi, la que, sin que estuviese presente fray Cobo para contradecirlo —si fuera necesario—, adornó con palabras amistosas y conciliadoras, informando de que iba a Manila para «pedir y ligar

[99] La relación familiar no queda del todo clara, pero lo que sí lo está es que, en todo caso, Gaspar era un subordinado de Paulo.

[100] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[101] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

desde agora en adelante las paces que el estrecho vinculo de verdadera amistad y fraternidad requiere».[102] Además, quería librar de toda sospecha a la anterior embajada, la de Magoshichirō, cuya autenticidad había cuestionado Pérez Dasmariñas:

> Lo que la carta que Gaspar vasallo mío trajo dezia era para saber si Vuestra Señoria y los demás españoles eran amigos o enemigos suyos y no lo que aca se ymaginaba o havia entendido que era que fueren vasallos del emperador mi señor y le diesen la obediencia y sugecion lo qual sabido por el emperador mi señor me embio con esta embajada mandome vestir las vestiduras que traygo que significan amistad y hermandad que si de guerra viniera como se pensava otras fueran las vestiduras que trajera y de otra manera viniera.[103]

Lo más importante de este fragmento es, sin duda, que Kiemon negaba por completo que el motivo de la primera embajada fuese exigir a Manila una relación de vasallaje, algo que contradice del todo las cartas recibidas un año antes y que solo encaja, por tanto, con la versión suavizada que había hecho Magoshichirō. Se empieza así a ver que los Harada estaban especialmente interesados en hacer pasar como una relación amistosa lo que Japón quería de las Filipinas. A continuación de este fragmento, Kiemon se lamentaba de que no estuviese allí presente fray Cobo para poder explicarle en primera persona lo bien que había sido recibido en Japón y poder hacerle entrega al gobernador de la espada que le había dado Hideyoshi. Y dejaba entonces las formalidades para pasar a tratar uno de los asuntos importantes tras este proyecto diplomático, y que empieza a aclarar sus propias motivaciones:

> Los xapones que hasta aqui an venido del Xapon no era jente principal sino comun y baja vea Vuestra Señoria si no quiere que venga porque semejantes jentes afrentan el rreyno del Xapon y si fueren menester mantenimientos u otras qualesquier cossas que ssean necessarias de aquellos reynos los ynviare con mercaderes y registro lo qual tambien pido a Vuestra Señoria haga dandome un sello y dexando yo aca otro porque en todo aya uniformidad y concierto porque no es raçon venga de ella jente a hurtar y escandalizar la tierra y dar mal nombre a los rreinos del Xapon y mas a tierras donde tenemos hechas estrechas paces y amistades.[104]

En las cartas de la primera embajada, las de Hideyoshi y varios *daimyō*, no se había hecho mención a nada relacionado con establecer una relación comercial oficial con Manila, algo que sí aparece cuando es Harada Kiemon quien habla en primera persona. A continuación, y antes de empezar a narrar lo que había sucedido en Japón desde la llegada de Cobo, pedía acordar una alianza de ayuda mutua en caso de conflicto bélico por parte de cualquiera de los dos países contra un tercero, por otro lado, una cláusula común en las relaciones de vasallaje:

---

[102] *Testimonio*..., 1-6-1593, en AGI, Filipinas 6 R7 N107A, f. 1.
[103] *Ibid*.
[104] *Ibid*.

Que quando uviere necessidad de españoles para las guerras de el emperador mi señor estara Vuestra Señoria obligado a ynviarle socorro de ellas lo qual el hara tambien cada y quando que a Vuestra Señoria le paresciere ynviar por gente de sus reinos a Japon.[105]

Relataba entonces lo sucedido desde la llegada de la embajada de Cobo a Japón, que hasta el recibimiento de Hideyoshi se corresponde con lo que ya se ha comentado brevemente. Continuaba, pues, la narración a partir de ese punto, diciendo que el Taikō había recibido al fraile dominico «haciendole grande onrra y caricia la mayor que se a hecho jamas a ombre»,[106] procediendo, entonces, Cobo a hacer entrega de la carta de Pérez Dasmariñas que ya se ha visto. Cuando Hideyoshi leyó acerca de las reservas castellanas al respecto de la primera embajada, quiso saber el motivo de que el embajador hubiese sido Harada Magoshichirō y no el propio Kiemon, por lo que lo mandó llamar para que aclarase todo el asunto. Una vez que este le dio las debidas explicaciones, el Taikō le encargó que acompañara a Cobo en su viaje de vuelta a Manila y que diera allí esas mismas explicaciones al gobernador para, de esa forma, asegurar la veracidad de la primera embajada y, de nuevo, volver a hacer el mismo ofrecimiento de amistad entre los dos países. Por su parte, al dominico le hizo entrega de una *katana* de gran valor para que se la entregase a Pérez Dasmariñas como regalo en señal de amistad, junto con una nueva carta «en la qual venia escripto como aviamos de ser amigos y hermanos».[107] Puede comprobarse así que, pese al tono severo y amenazante de las cartas que Magoshichirō había entregado en Manila, Kiemon en todo momento hablaba de «amistad» y no de «obediencia».

Proseguía, entonces, su testimonio diciendo que, una vez llegados al puerto desde el que debían embarcar de vuelta a las Filipinas, el dominico se había negado a zarpar en el mismo barco en que había de viajar él, Kiemon, por lo cual se habían preparado dos naves para emprender el viaje. Como ya era noviembre y había pasado el mejor momento para realizar esa travesía, el mes de octubre —junto con abril—, debía elegirse muy bien en qué momento exacto hacerse a la mar, teniendo en cuenta las mareas; sin embargo —siempre según Kiemon—, fray Cobo no había querido retrasar su partida:

Le dixe al padre fray Juan Cobos aguardemos a que sea marea y salga la luna y el me respondio vosotros no saveis de mar ni lo entendeis yo soy piloto y viendo yo que la pleamar les ayudava aguarde a que saliese la luna y el padre no quisso aguardar y asi se fue y nunca asome a ver mas.[108]

Aclaraba, entonces, que antes de que Cobo partiese, le había hecho dos peticiones al dominico, por si acaso, porque «las cossas de la mar no eran seguras»:[109] una carta para Pérez Dasmariñas y una persona de confianza del fraile que pudiese dar fe al go-

[105] *Ibid*.
[106] *Ibid*., f. 3.
[107] *Ibid*.
[108] *Ibid*.
[109] *Ibid*.

bernador en su nombre de quién era Harada Kiemon y el motivo de su visita, por lo que el ya mencionado chino cristiano de Filipinas Antonio López se salvó de la muerte al viajar finalmente en la nave del japonés. Se adjuntaba en el informe, pues, el contenido de esta carta de Cobo en la que tan solo se describía el navío en el que viajaba Harada Kiemon y se informaba de que habían sido muy bien recibidos por el gobernante de Japón. Pero antes de terminar el testimonio de Harada Kiemon, resulta bastante sorprendente una última petición:

> Faranda Quiemon envaxador del emperador de los reinos de Xapon digo que los dichos reinos son gentilicos y dessean ser cristianos y an enpeçado a tomar la ley evangelica y si no se a esparzido en la cantidad que se deve y se detiene es por falta de ministros y sacerdotes e yo se de del dicho mi emperador que querra le lleve algunos para el dicho efecto como sean padres de la orden de san francisco por ser nueva orden y nuevo avito para el y que nuestro señor Jesuchristo y el seran muy bien servidos que yo les haga este servicio. [...] A Vuestra Señoria supplico me haga merced de mandar y dar orden que conmigo de esta ciudad a Xapon y para el dicho effecto vayan diez padres de los de la dicha orden de san francisco que sean los siguientes. [...][110]

Y, a continuación, detalla los nombres de once —no de diez, curiosamente— frailes franciscanos que, según él, Hideyoshi quería que el gobernador de Manila enviase a Japón. Al introducir este fragmento, se decía que se trata de una petición bastante sorprendente y, de hecho, lo es, no solo porque el Taikō o el propio Harada Kiemon, en caso de que esta petición fuese en realidad idea suya, quisiesen, por algún motivo, que hubiera franciscanos en Japón, sino, sobre todo, por dar los nombres concretos de los que querían allí. Como es obvio, debían tener conocimiento de la presencia de estos once frailes en Filipinas, y una de las pocas posibilidades lógicas, tanto para su deseo de contar con franciscanos como para conocer sus nombres, es que la iniciativa hubiera surgido en realidad de los mismos franciscanos de Filipinas, quizá a través de su protector en Japón: Matsura Shigenobu. El *daimyō* de Hirado —ya se ha comentado— estaba muy interesado en atraer el comercio castellano-filipino a su puerto, mientras que Harada Kiemon, promotor en la sombra de toda esta campaña diplomática, era un comerciante que le estaba pidiendo al gobernador de Manila un sello oficial para establecer una línea comercial con Filipinas bajo su autorización. Por su parte, además, sabemos que los franciscanos llevaban años deseando poder establecer una misión en Japón, más aún después de que los jesuitas se hubiesen visto obligados a trabajar casi de manera clandestina tras el edicto de 1587. Así, los intereses individuales de estos tres actores pudieron confluir en un mismo plan, y si, en efecto, Manila acababa enviando a los frailes como embajadores a Japón y accediendo, además, a establecer relaciones amistosas y comerciales a través de Harada Kiemon y el puerto de Hirado, estos tres agentes promotores de todo el proyecto habrían resultado muy beneficiados. Ya se ha comentado que los jesuitas, en cambio, se oponían a la idea de que otras órdenes llegasen a Japón, y en testimonios de esta época se negaba que Hideyoshi hubiese pedido frailes franciscanos, argumentando que esto

---

[110] *Ibid.*, ff. 3-4.

fue idea de comerciantes interesados,[111] y que en la primera carta del Taikō no solo no aparecía dicha petición,[112] sino que, además, «la intencion de Cambaco fue siempre que las Felipinas y el governador dellas le reconociessen por señor y le diessen la obediencia».[113]

Volviendo al informe testimonial, el siguiente testimonio que se recoge es el de Juan de Solís, el peruano que se unió a la embajada de Cobo a su llegada a Japón, donde estaba trabajando en la construcción del mismo navío que les había llevado a Filipinas y que, según él, se había unido a la comitiva para instruir y aconsejar al fraile acerca de las costumbres del país. Solís, además, repetía la historia de la enfermedad que había impedido a Harada Kiemon ir a Manila, e insistía en que Hideyoshi solo buscaba una relación de amistad con Manila:

> [Solís] oyo y entendio assi del mismo enperador que hablo con el testigo diverssas vezes como de otros personages y grandes de su corte siempre entendio que la yntencion del rey de Xapon por medio de esta embaxada era solo saver si estas yslas Philipinas eran amigas o enemigas suyas porque si eran amigas el queria con el gobvernador y españoles amistad y hermandad y trato y comunicacion y que no aviendo esta amistad los tendria por enemigos y vendria sobre ellos y pues este era el fin de la embaxada y su yntencion como el mismo enperador lo dixo delante de este declarante por tres o quatro vezes por estas palabras formales —yo es verdad que invie aquella embaxada con Quiemon porque como hombre de buen entendimiento me dio razon de essa tierra mas lo que yo quiero es amistad con los castellanos trato y comunicacion porque es savido el buen tratamiento alla hacen a mis xapones que yo no quiero plata ni oro ni gente ni otras cossas sino solamente tenerlos por amigos [...] Este testigo entiende que no solamente no pretende de esta republica y reino vasallaje tributo ni reconocimiento alguno ni pretenden hacer mal a este reino sino que antes entiende y save que le ayudara con jente y lo demas que se le pidiese y assi juzga que no supo leer o interpretar la carta quien la interpreto si dixo que pedia vasallaje.[114]

Pasaba entonces a explicar lo sucedido en Japón, que concuerda con lo narrado por Kiemon, añadiendo que habían sido invitados a la famosa casa de té portátil de oro de Hideyoshi, y a describir la ciudad de Nagoya, diciendo que tenía más de cien mil habitantes y que se había construido y poblado en solo cinco meses. A continuación decía que él mismo había podido leer la carta que el Taikō había entregado a Cobo para el gobernador, relatando su contenido, que era casi palabra por palabra lo que aparecía en el fragmento anterior acerca de que únicamente pretendía la amistad entre Castilla y Japón, añadiendo que ya había conquistado Corea y que estaba cerca de hacerse con China, y asegurando, además, que Kiemon era un hombre honrado en el que

---

[111] De Garrovillas. *Sumario...* (h. 1595), en RAH, Cortes 9/2665, f.179. El documento es un sumario de una relación de fray Juan de Garrovillas (?-1612), provincial franciscano en Manila, pero incluye las respuestas de un jesuita cuya identidad no queda clara, pues en el documento se cita como «el procurador de aquella provincia» sin especificar más; es de suponer que se debe referir al viceprovincial de Japón o al superior regional de Gokinai.

[112] *Ibid*., f. 180.

[113] *Ibid*., f. 181v.

[114] *Testimonio...*, 1-6-1593, en AGI, Filipinas 6 R7 N107A, f. 6.

se podía confiar. Para concluir, insistía una vez más —parece que estaba muy interesado en dejar clara esta idea— en que no había nada que temer de las intenciones de los japoneses:

> Esta república no tiene porque estar con rezelo de que le pueda venir daño alguno de aquella provincia [Japón] antes estimar en mucho la amistad assentada con el dicho emperador y como amigo tan poderoso servirle y regalarle por el modo que al señor governador le paresciere.[115]

A tenor de lo que se desprende de la documentación, Juan de Solís parecía tener una agenda propia que pasaba por evitar el rechazo castellano a establecer relaciones con Japón. Esto es bastante lógico, por otro lado, puesto que él era, en primer lugar, un comerciante, pero, además de ello, porque tenía buenas relaciones con Hideyoshi, por lo que no le habría resultado complicado —o así pudiera creerlo él— obtener algún tipo de autorización o privilegio para participar en el comercio entre ambos archipiélagos. El peruano había llegado a Asia Oriental desde Panamá con la intención de comprar productos en Macao, pero una vez allí, las autoridades portuguesas le habían confiscado dinero y mercancías por no estar autorizado el comercio en la ciudad con castellanos a causa de una prohibición expresa de Felipe II[116] dentro de las condiciones negociadas con la corte portuguesa. Sorprendentemente, acabó viajando a Japón y entrevistándose en persona con el mismísimo Hideyoshi, a quien le explicó lo sucedido en Macao, y parece que lo hizo de forma convincente, pues el Taikō ordenó a los portugueses de Nagasaki que le devolvieran a Solís los seis mil ducados que él decía que le habían sido confiscados de manera injusta.[117] Así, su testimonio debe tomarse con precaución, pues, pese a tratarse de un testigo directo de los hechos narrados, queda bastante en entredicho que fuese un observador objetivo.

En un informe distinto al anterior, se encuentra el largo y detallado testimonio del chino Antonio López, que difería en gran medida de los dos anteriores —casi idénticos—, y aportaba varios elementos muy interesantes, e incluso polémicos, sobre la embajada de Cobo, por lo que procede analizarlo con más detenimiento. Empezaba diciendo que a los soldados de la casa donde se hospedaron, de un noble llamado Hasegawa Sōnin[118] (1539-1606), les había oído decir que Hideyoshi había encargado a este mismo noble la conquista de las Filipinas una vez se hubiese conquistado también la isla de Taiwán: «vendra por yslas de ysla en ysla y que ya avian andado el camino y que lo mas lejos que ay en estas yslas de una a otra seran dos dias de camino por mar».[119] Y también que estos soldados sabían que Manila estaba muy mal de-

---

[115] *Ibid.*, ff. 7-8.

[116] Tronu 2012 (a), p. 260.

[117] Iwasaki 2005, pp. 161-163.

[118] En los documentos castellanos aparece nombrado como «Hunguyn» o «Hunguin», en una transcripción incorrecta de *hōgen*, un título budista. En algunos trabajos se le llama también Hasegawa Hōgen, lo que puede llevar a error, puesto que así es también como se denomina a veces a Hasegawa Tōhaku (1539-1610), quien fue el pintor oficial de Hideyoshi, porque, a partir de 1606, ostentó el mismo título.

[119] *Trato...*, 1593, en AGI, Patronato 25 R50, f. 1.

fendida: «se rreian los xapones que oyan decir a Antonio que abia en estas yslas quatro o cinco mill españoles decian que hera negocio de burla la defensa de estas yslas»,[120] y no solo conocían la poca defensa en el propio archipiélago, sino también que «para benir de Mexico a Luçon son necesarios quatro meses para yr de Luçon alla a Mexico son necesarios otros quatro mese y asi pocos pueden ser los soldados que bendran de alla»,[121] y que, además, los soldados japoneses no querían ir a Corea, que era una tierra pobre, pero que, en cambio, estaban deseosos de ir a las Filipinas, donde creían que había mucho oro.[122] Añadía entonces que el padre Cobo quería hablar con Pérez Dasmariñas acerca del peligro potencial que suponían los japoneses que residían en Filipinas, porque:

> En la corte del Rey le dijeron tres o quatro japones que quando ellos biniessen a Manila los mismos naturales les darian a los españoles maniatados y que a lo que entiende por esto y por otras cosas el Padre fray Juan Cobo decia que en biniendo aca abia de tratar con el gobernador no quedase ningun japon en la tierra y quel padre fray Juan Cobo por estas ocasiones de sospecharse de los japones salio tan presto y a tan mal tiempo del Japon.[123]

Este fragmento introducía un elemento interesante, ya que, por las palabras de López, empezamos a ver que no todo había ido tan bien durante el transcurso de la embajada, pues, además de continuar alimentando la imagen de que en Japón había intenciones de invadir Filipinas, leemos que si Cobo se arriesgó a zarpar sin esperar el momento óptimo fue porque sospechaba de los japoneses y quería hablar con Pérez Dasmariñas cuanto antes. Sin duda, una de las razones para la desconfianza de Cobo podría ser que, según López, otro chino que había acompañado al fraile y que había sido su maestro en el aprendizaje de los caracteres chinos, un tal Juan Sami,[124] había podido ver un mensaje que Hideyoshi le había dado a Harada Kiemon, en el que le decía que «la gente destas yslas le sujetase y reconociese y que si no lo hizesen presto que el bendria presto que si no fuera por el mal mar que de por medio ay ya hubiera benido».[125] Puede verse, pues, de nuevo, que cuando el mensaje es del propio Hideyoshi, sin pasar por el filtro de los interesados intermediarios, no se hablaba en absoluto de amistad y comercio, sino de reconocimiento y vasallaje, por lo que no es de extrañar que Cobo quisiese llegar a Manila antes de que lo hiciese Harada Kiemon. A continuación, López dedicaba unas cuantas líneas a explicar que Juan de Solís tenía una gran enemistad con los portugueses y con los jesuitas de Macao y Nagasaki por el incidente ya relatado. En las crónicas de los jesuitas, por cierto, se insiste también en la idea de que lo que Hideyoshi exigía era vasallaje, y que, en la entrevista con Cobo, tanto Harada Kiemon como Hasegawa habían jugado a dos bandas, diciendo

---

120 *Ibid*.
121 *Ibid*., f. 8.
122 *Ibid*., f. 2.
123 *Ibid*., f. 3.
124 Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.
125 *Ibid*.

a los castellanos que Japón solo pedía amistad y al Taikō que Manila aceptaba su posición de subordinada:

> Como los Embaxadores no sabian la lengua, y avian de tratar los negocios por medio de Faranda, y su Protector Faxevadono [Hasegawa], pusieron en la traduccion de la carta lo que les estava bien: y el Emperador, creyendo que se tratava de obediencia, y reconocimiento, les recibió con gusto, y respondió a la carta del Governador de Manila, concediendo el tiempo que le pedian para dar quenta al Rey de Castilla.[126]

En cuanto a la carta que el Taikō había entregado a Cobo para Pérez Dasmariñas, y que podría haber disipado las dudas acerca de sus verdaderas intenciones si esta hubiese llegado a Manila, afirma López que Sami había podido leerla y que, en resumen, decía:

> Yo antiguamente era un hombre de baxo nombre y aora todos los que debajo del cielo biven me reconozen y son basallos, al Rey de Core mande me obedeciese y no quiriendo enbie mi capitan que lo hiciese guerra y le tomase el Reyno todo [...] a los que me reconozen yo no los maltrato pero a los que no me rrinden enbio mis capitanes les hagan guerra yo te escrivo esta carta para que te sea señal y despertador y memoria escriviras con presteza estas cosas para que las sepa el Rey de Castilla no te tardes sino escrive presto.[127]

Una vez más, el mensaje de Hideyoshi —si se dan por buenos los testimonios de López y de Sami— es del todo inequívoco: exigía que le obedecieran, que lo reconocieran, que le fueran vasallos, y de no ser así, enviaría a sus ejércitos. Y se trataba, por tanto, de un mensaje diametralmente opuesto al que había entregado a Cobo según las versiones de Harada Kiemon y de Juan de Solís. Explicaba también López que el Taikō, al ver el larguísimo encabezamiento de la carta de Pérez Dasmariñas con los inacabables títulos y dominios de Felipe II, le había pedido a Cobo que le mostrase en un globo terráqueo todos aquellos territorios sobre los que gobernaba el monarca, en un episodio que sería de una gran trascendencia —como se verá— muy pocos años después. Pudiera ser quizá, además, el momento en el que Hideyoshi se enterase de que Felipe II había pasado a ser rey también de Portugal,[128] pues Cobo le informó de ello y no hay constancia de que el Taikō lo supiera ya, de manera que se trató, sin duda, de un dato importante que los jesuitas habían intentado mantener en secreto a los japoneses.

El largo informe de Antonio López continuaba con una conversación que este había mantenido con Juan Cobo estando en Japón, en la que el fraile le había contado lo que creía que debía hacerse en todo este asunto, que era, por otro lado, casi lo mismo que le había dicho ya Pérez Dasmariñas al rey en una carta que ya se ha visto:

---

126 Colín 1904, pp. 56-59.

127 *Trato...*, 1593, en AGI, Patronato 25 R50, ff. 4-5.

128 Álvarez-Taladriz 1969, p. 101.

Yendo el un dia con el padre fray Juan Cobo caminando por un camino le dijo Antonio padre tendremos guerra en Luçon este año el padre le rrespondio no tendremos y le dixo yria este año a Castilla a tratar negocios que solo el los podria tratar alla por averlos el solo bisto y que este año seria bien enbiar padres de San Francisco al Japon porque los padres no quieren dinero y los japones son blandos de corazon y que asi los querian mucho y que asi seria bien yrle entreteniendole hasta de aqui a quatro años que se acabasen las fortalezas de Manila y que para este tiempo abria guerra.[129]

Aparecía también la idea de enviar franciscanos a Japón, lo mismo que se ha visto pedir a Harada Kiemon, lo que invita entonces a cuestionarse acerca de si habría sido una idea de Cobo, planteada por él a Hideyoshi, y de ahí la petición incluso con nombres concretos, o de si —como había aventurado— era parte de un plan de los propios franciscanos, el señor de Hirado y el propio Kiemon, pero que a Cobo le hubiera parecido bien —no el plan, del que no participaría, sino la petición japonesa— desde su perspectiva de ganar tiempo. En este punto la narración de López queda súbitamente interrumpida, sin aclarar el motivo, por lo que, según la anotación al margen, es una «carta del enperador del Japon al governador de Manila».[130] El contenido, sin embargo, era, en esencia, el mismo que había aparecido ya en el testimonio de López, que continúa sin más cuando acaba esta carta, por lo que cabe suponer que, por algún motivo, se decidió volver a incluirla en el informe.

Es mucho más interesante, sin embargo, el siguiente pasaje, que permite conocer algo mejor las actividades de Harada Kiemon:

Dize Antonio que un amigo suyo japon que trae unas pocas de mantas diciendole Antonio que para que servia a Faranda que mejor seria acudir a su contratacion este japon le rrespondio que Faranda era el que los governava y que sin licencia de Faranda ninguno podria bolver al Japon y que si Faranda no tenia este año buen rrecaudo no bolveria a Japon y que si le trataban bien bolveria dize que este buen tratamiento le entendia que seria obedecer al Rey del Japon.[131]

Así, Harada Kiemon no solo quería obtener de Pérez Dasmariñas un sello con el que obtener autorización de Manila para comerciar de forma oficial, sino que parece ser que, por el lado japonés, ya contaba entonces con el monopolio del comercio con Filipinas, puesto que los comerciantes japoneses establecidos en la ciudad —entre trescientos y quinientos—[132] necesitaban tener licencia suya para atracar en Japón en el viaje de vuelta. Es lógico, por tanto, que estuviese muy interesado en que Hideyoshi no atacase el archipiélago, pues esto acabaría con su negocio, y la forma de evitar el ataque era convencer a Manila para que rindiera pleitesía al Taikō; o, si esto no era posible, conseguir que el Taikō creyese que así era, manteniendo de esta forma a ambos lados engañados respecto a las verdaderas intenciones del otro, algo que

[129] *Trato...*, 1593, en AGI, Patronato 25 R50, ff. 6-7.
[130] *Ibid*., f. 7.
[131] *Ibid*., f. 8.
[132] Tremml-Werner 2018, p. 149.

se ha visto también al hablar de las negociaciones con Corea y con China, por otro lado. Y esta última debía ser la opción que Kiemon veía más probable, o, por lo menos, eso creía López, puesto que «dize que lo que entiende del pecho de Faranda es que el prometio al Rey del Japon quel daria traza como estas yslas se sujetasen y lo que el pretende es llevar algun buen presente con el qual pueda alla decir que lleva reconocimiento».[133]

Finalmente, en el último fragmento interesante de los muchos que hay en este largo informe, López dice que Cobo, más allá de la estrategia de ganar tiempo para preparar las defensas de Manila, creía que los castellanos deberían aliarse con China en contra de Japón:

> El padre fray Juan Cobo trato con este Antonio si serian vien nos concertasemos nosotros con el chino contra el Japon en esta forma que si el Japon fuese sobre China nosotros les diesemos favor y que si biniesen sobre estas yslas ellos nos diesen favor.[134]

Está claro, por tanto, que Cobo coincidía con Pérez Dasmariñas, quien, como se ha visto, en una carta al rey también aconsejaba una unión con China en contra de Japón; una idea que, a su vez, contrasta claramente —como también se ha visto— con los proyectos de algunos jesuitas de Filipinas, como Alonso Sánchez, así como otros religiosos y seglares, que planeaban la conquista de China por Castilla.

Sobre la audiencia de Cobo ante Hideyoshi no ha quedado rastro en la documentación japonesa más allá de una carta que el secretario del Taikō escribió al padre Organtino explicándole lo sucedido en la entrevista, y de la que se puede extraer alguna información bastante interesante. Por un lado, que la carta del gobernador de Manila que ya se ha visto la entregó en chino el propio Cobo, por lo que tuvo que ser traducida al japonés por tres bonzos budistas de Kioto que formaban parte del séquito de Hideyoshi.[135] Sorprende que no fuese enviada directamente en castellano, como la había escrito en su origen Pérez Dasmariñas, por lo que cabe preguntarse por los motivos para tomarse la molestia de traducirla a un segundo idioma, desde el que después tendría que traducirse a un tercero, con los potenciales problemas que ello podía presentar. De haberse entregado en castellano, es lógico pensar que el encargado de traducirla al japonés habría sido con toda probabilidad un sacerdote jesuita y, teniendo en cuenta la rivalidad entre castellanos y portugueses, y que Cobo había sido a menudo acusado de sentir una gran enemistad tanto hacia los jesuitas como hacia los portugueses,[136] resulta fácil llegar a la conclusión de que quizá fue justo eso lo que se quiso evitar entregándola en chino. En la carta a Organtino se incluye el contenido de lo que los bonzos leyeron a Hideyoshi en japonés, que aquí, más tarde, ha sido traducido de nuevo al castellano —supongo que por el propio Organtino—, volviendo así a su idioma original tras tres traducciones, pese a lo cual, no se aprecian diferencias significativas entre la versión del gobernador de Manila y esta última.

---

[133] *Trato...*, 1593, en AGI, Patronato 25 R50, f. 9.
[134] *Ibid.*, ff. 9-10.
[135] *Traslado...*, 15-8-1592, en ARSI, Jap.-Sin. 31, f. 40.
[136] Por ejemplo, en Valignano. *Al general jesuita, 1-1-1593*, en ARSI, Jap.-Sin. 12 (1), ff. 3-4.

Otro dato interesante que ofrece esta carta es que Hideyoshi había captado a la perfección que los regalos enviados por Pérez Dasmariñas no estaban a la altura de lo que se esperaría de una embajada de vasallaje:

> Las cosas que offrecio el frayle que vino por embaxador de los Luçones a Quambacundono son las siguientes es a saber doce espadas, doce dagas, un reloj [...] una taça pequeña de vidrio [...] y dos picheles vermejos.[137] El presente arriva dicho parece que no quadro a Quanbacundono pues dixo el riendose delante de sus principales pense que el presente que me trahian de los Luçones havia de ser alguna cosa buena si no es mas que esto no valdra quarenta y tres talis [taeles] y tenia determinado de dar al frayle quatrocientos y treynta talis y a dos castellanos que venian con el[138] a cada uno docientos y quince talis [...] pues ya que el presente no aprovecha para nada no se los quiero dar solamente mando que diesen al frayle dos catabiras[139] de seda y a los castellanos a cada uno dos catabiras de nuno[140] y a los interpretes mando dar lo mismo.[141]

De todas formas, no hay manera de saber si Hideyoshi descubrió por la austeridad de los regalos recibidos que la intención de los castellanos no era en absoluto la de mostrarle ningún tipo de subordinación o si simplemente creyó que, como bárbaros que eran, desconocían el protocolo en este tipo de situaciones. En todo caso, había decidido enviar a Manila a Harada Kiemon con la intención de disipar las dudas acerca de la autenticidad de la primera embajada. Pero antes de abandonar el viaje de fray Juan Cobo, cabe destacar que, desde los ámbitos luso-jesuíticos, llegaron también algunas informaciones acerca de su embajada, según las cuales el dominico había rechazado la invitación de los sacerdotes de la Compañía para pasar unos días en Nagasaki, donde estos misioneros le habrían podido instruir acerca de las costumbres y maneras japonesas, y no había querido comentar con ellos nada acerca de su misión, del mismo modo que tampoco había querido tener ningún contacto con los distintos *daimyō* cristianos de la zona. Además, aseguraban que Hideyoshi no había recibido a Cobo con los honores propios de un embajador.[142] En definitiva, varias y distintas versiones de un mismo hecho que no podían ser secundadas o negadas por su principal protagonista, fray Juan Cobo.

Volviendo a Manila, escuchados todos estos testimonios, el gobernador Pérez Dasmariñas escribió dos nuevas cartas, una para Felipe II y otra para Hideyoshi. En la primera resumía lo sucedido, insistiendo en la idea de que la embajada de Cobo había servido sobre todo para «entretenelle para que me diera mas tiempo de prevenirme y pertrecharme y acabar de cercar esta ciudad y poner en defensa los puertos della»,[143] y daba por buenos los testimonios de Harada Kiemon y de Juan de Solís, tanto respecto a la buena recepción de Hideyoshi —porque afirmaba que estos concordaban con lo poco

---

137 Un tipo de jarra alargada.

138 Lope de Llanos y Juan de Solís.

139 El *katabira* es un kimono ligero, de una sola capa, que suele usarse en verano.

140 De tela o trapo, para diferenciar que es de menor calidad que la seda.

141 *Traslado...*, 15-8-1592, en ARSI, Jap.-Sin. 31, ff. 39v-40.

142 *Sumario...*, 1592, en RAH, Cortes 9/2665, ff. 170-171v.

143 Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 22-6-1593*, en AGI, Patronato 25 R52, f. 1.

que decía el propio Cobo en su breve carta— como en lo referente a la supuesta petición de amistad del Taikō:

> Lo que este embaxador me pide de palabra y por escripto en nombre de Cuambaco no es sino paz y amistad, diziendo que si otra cosa se entendio de las cartas de la primera embaxada fue por ser mal entendida e interpretada, e que de parte de su principe viene a solo capitulalla conmigo vestido para este efecto de vestiduras de paz.[144]

Además, informaba de que daba respuesta a Hideyoshi —con una carta de la que adjuntaba copia—, pero que no lo haría por medio de Kiemon, sino enviando a Japón al franciscano fray Pedro Bautista (1542-1597), por temor a que, como había apuntado el chino converso Antonio López, Kiemon hiciese pasar la respuesta del gobernador como una aceptación castellana de vasallaje. Porque, conviene recordarlo, hasta ahora todo parece indicar que, en efecto, lo que el Taikō esperaba de Manila —como del resto de territorios de la región— era que se convirtiesen en sus vasallos. Además, Kiemon y otros japoneses interesados en el comercio con los castellanos estaban jugando a dos bandas diciéndole al gobernador que lo que Japón pedía era solo amistad, mientras que ante Hideyoshi querían hacer pasar la aceptación de esta como una señal de sometimiento. Y parece también obvio que el propio Pérez Dasmariñas debía de ser consciente de todo ello, por mucho que dijese a Felipe II que lo que le estaban pidiendo «no es sino paz y amistad». El motivo cabría buscarlo casi con seguridad en que, de aceptar públicamente que se le estaba pidiendo vasallaje a Japón, debería, en consecuencia, enfrentarse al dilema ya comentado, puesto que ni podía aceptar esa relación ni podía tampoco rechazarla de manera abierta y provocar una más que segura destrucción del enclave castellano en Filipinas. En cambio, haciendo ver que creía estar aceptando tan solo una petición de simple amistad conseguía, al menos por el momento, evitar o, por lo menos, retrasar una invasión, algo de lo que se alegraba: «parece que por aora han calmado los rrecelos y que desto ay seguridad y estoy aguardando la confirmacion y buena rresolucion con lo que negociara el padre fray Pedro Bautista».[145] Le informaba también de que Kiemon —en principio en nombre de Hideyoshi— había pedido el envío de franciscanos a Japón, asegurándole que serían muy bien tratados allí, y que, pese a que los jesuitas de Manila se habían mostrado muy contrarios a ello («le suplicaron, no mezclasse personas Eclesiasticas en la embaxada, pues era de cosa politica, que se haria bastantemente con seculares»),[146] la idea le había parecido muy interesante porque los jesuitas habían perdido el favor del Taikō:

> Los teatinos que han començado aquella cristiandad estan agora en desgracia de aquel rrey y desterrados y podia por aqui consolar mucho y rrecuperar el cristianismo que en aquellas partes ay y se va perdiendo y rrecobraria con embiar otros padres aceptos al Cuambaco y pedidos por su embaxador.[147]

---

144 *Ibid.*, ff. 1-2.
145 *Ibid.*, f. 2.
146 Colín 1904, p. 66.
147 Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 22-6-1593,* en AGI, Patronato 25 R52, ff. 2-3.

Por otro lado, en la carta a Hideyoshi no se aportaba nada nuevo a todo este asunto, y Pérez Dasmariñas solo continuaba ganando tiempo sin concretar ninguna postura, además de volver a resumir brevemente todo lo sucedido hasta entonces y repetir una vez más que no podía dar veracidad a ninguna de las dos embajadas japonesas, puesto que como no había llegado aún a Manila el padre Juan Cobo con la carta del Taikō y como Harada Kiemon no llevaba con él ninguna otra ni tampoco una orden oficial, seguía sin poder entender con claridad el propósito de su visita. Y añadía:

> Para salir de toda confusion y duda embio al padre fray Pedro Baptista que es un padre muy grave y de mucha sustancia y calidad y con quien yo me comunico y aconsejo en las cossas mas ymportantes a mi Rey [...] y va con facultad de mi parte para aceptar y asentar la paz y amistad que en vuestro rreal nombre me offrece y pide Faranda con toda seguridad y conformidad en el trato entretanto que el Rey mi señor avisado desto me ordena lo que he de hazer.[148]

Parece, por tanto, que, un año después de la llegada de la primera embajada japonesa a Filipinas, la situación estaba justo en el mismo lugar, enviando Manila a otro fraile para, supuestamente, verificar la naturaleza del contacto pretendido por Japón y, entre unas cosas y otras, ganar más tiempo para poder afrontar mejor un hipotético ataque japonés. La embajada de fray Pedro Bautista, sin embargo, se traduciría en un cambio significativo de la situación, sobre todo en lo que respecta a la presencia de las órdenes mendicantes en Japón y su relación con los jesuitas.

Segunda embajada castellana: fray Pedro Bautista, franciscanos en Japón

Pérez Dasmariñas no había decidido enviar a Bautista a Japón de manera unilateral, puesto que antes de proceder con esta embajada había sido necesario convocar un consejo religioso en Manila, donde se debatió el asunto. Sobre todo, se trató de hallar razones suficientes que justificasen el envío de un grupo de franciscanos a Japón, lo que contravenía de forma clara el breve apostólico del papa Gregorio XIII en el que los jesuitas basaban la exclusividad hasta entonces de su misión japonesa. Finalmente se acordó autorizar esta embajada aprovechando el supuesto respaldo de un posterior breve del papa Sixto V, el llamado «Dum Ad Huberes» de 1586, que definía la zona de trabajo de los franciscanos como aquella que iba de China a Filipinas. Aunque en este breve ni se mencionaba a Japón ni se decía que anulase el de Gregorio XIII,[149] fue aprovechado por los franciscanos para dar legitimidad a su llegada a Japón, amparándose en la ambigüedad de la situación y la falta de una autoridad superior que pudiese aclararla. Además, añadían a su argumentación que, desde el edicto de Hideyoshi de 1587, los jesuitas estaban teniendo muchos problemas para continuar con la evangelización

[148] Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 1-6-1593*, en AGI, Filipinas 6 R7 N107B, f. 1.
[149] Vu Thanh 2015, p. 245.

allí y necesitaban, por tanto, la ayuda de las otras órdenes por el bien del cristianismo en Japón. Por otro lado, para cubrirse las espaldas en caso de que finalmente en Roma se decidiese que Japón seguía quedando fuera del ámbito mendicante, el consejo dejaba claro que Bautista y sus compañeros viajarían tan solo en calidad de embajadores y no de religiosos —tal y como, por otro lado, hizo también el mismo Valignano en su segundo viaje a Japón—. Pese a todas estas justificaciones, que el propio Pérez Dasmariñas explicaba a Felipe II en la carta ya citada, se trató de un asunto que acabó acrecentando aún más la ya existente rivalidad entre los jesuitas y las órdenes mendicantes y, de forma indirecta, entre los portugueses y los castellanos en la zona. El rector del colegio de la Compañía en Filipinas, Antonio Sedeño, quien era castellano pero también jesuita, protestó así sobre la decisión del gobernador de enviar a los franciscanos, dejando constancia por escrito de su queja en un informe del que vale la pena analizar algunos fragmentos:

> Se por cierta ynformacion que vuestra señoria a procurado y pedido con instancia a los padres de la orden de San Francisco que vayan a los rreynos del Xapon a titulo de una embaxada para Quambacondono Rey de aquella tierra pero en rrealidad de verdad se entiende van a poblar y tomar alli casas y conventos como en estas partes lo qual ellos no pueden hazer por estarles prohivido por un motu proprio de Gregorio Decimo Tercio y por mandato expresso del rrey nuestro señor como consta por un despacho del virrey de la Yndia [...] no conviene en manera alguna que vuestra señoria embie a los dichos padres en esta coyuntura aunque sea con titulo de embaxadores por estar aquel rrey indignado contra la ley de dios y perseguir y desterrar actualmente los padres de su rreyno porque predican la ley de dios [...] embiarle de nuebo otros padres de la misma ley y que hagan lo mismo sera indignarle mas y que desto tome ocassion para perseguirlos a todos con mayor crueldad [...] A vuestra señoria pido y supplico y si es necessario requiero todas las vezes que segun derecho en este caso puedo y debo no embie los dichos padres al Xapon y si lo contrario hiziere hablando con el debido acatamiento le protesto todos los daños que dello se siguieren assi a aquella cristiandad como a toda esta tierra [...] aunque los padres alegan que el breve de su santidad esta rrevocado por otro de Sixto Quinto es cierto no lo estar porque no habla sino en general que puedan tomar cassas en todas las partes destas Indias Occidentales [...] y aun quando fuera assi verdad que estuviera rrevocado lo qual niego no lo esta el mandato de nuestro rrey que expressamente lo phohive [...] no huviera y assimismo no haze al caso poder dezir que este xapon que vino en nombre de embaxador sin traher embaxada por escrito ni cartas de crehencia los pide pues como hombre que esta en tierras extrañas y aun temeroso se puede presumir que fue impuesto en ello pues persiguiendo su rrey el evangelio y los predicadores del concierta mal que el quiera llevar predicadores del evangelio.[150]

Aunque no se trata —en absoluto— de la única queja de misioneros de la Compañía en este sentido, este documento resulta muy interesante, pues incluía los principales argumentos jesuitas en contra de la presencia de mendicantes en Japón, además de algún otro dato que merece ser comentado. Por un lado, Sedeño daba por hecho

[150] *Testimonio...*, 10-6-1593, en AGI, Filipinas 6 R7 N103, ff. 1-3.

que una vez que los frailes llegasen a Japón no se limitarían a su papel de embajadores, sino que se dedicarían a lo mismo que en las Filipinas, «como en estas partes», o sea, a predicar y evangelizar. Y ese era el principal problema, puesto que ello contravenía directamente la prohibición establecida por Gregorio XIII, principal argumento jesuita que aparece también aquí, porque aunque Sedeño decía que los franciscanos afirmaban que esta orden había quedado anulada por la posterior de Sixto V, él creía que no era así porque la segunda era de carácter general y ambiguo, mientras que la primera hablaba en concreto de evangelizar en Japón. Asimismo, añadía que también había una prohibición expresa de Felipe II que no había sido revocada por ninguna posterior. Además de estos motivos de carácter legal, Sedeño explicaba también que no era sensato enviar más religiosos a predicar en tierras japonesas mientras que allí se estuviese persiguiendo a los jesuitas justo por ello, porque de esta forma lo único que se conseguiría sería alimentar aún más la ira de Hideyoshi contra los cristianos. Por último, introducía un comentario interesante que conecta con algo que ya se ha dicho aquí, y es su sospecha acerca de que la petición de enviar frailes franciscanos se hubiera hecho en realidad en nombre del Taikō, porque, como parece ciertamente lógico, «concierta mal» que, por un lado, estuviera persiguiendo a los misioneros jesuitas por querer evangelizar a los japoneses y, por otro, pidiera que le enviasen más sacerdotes cristianos.

Tenemos noticia de lo sucedido durante la embajada de fray Pedro Bautista gracias, sobre todo, a una carta a Felipe II del capitán portugués Pedro González de Carvajal[151] —quien llevó a Japón al grupo de Bautista, lo acompañó durante un tiempo allí y volvió después a Manila llevando con él un mensaje de Hideyoshi—. Así sabemos que Bautista y otros tres franciscanos partieron para Japón en junio de ese año 1593, aunque no verían a Hideyoshi hasta el mes de octubre. Antes de la entrevista, y estando ya en la ciudad de Nagoya, Harada Kiemon había insistido en que el regalo que la embajada traía debía ser más generoso, llegando a ofrecer dinero de su bolsillo para ello, pero los franciscanos se negaron porque eso no hacía más que acrecentar las sospechas de que pretendía hacer pasar el regalo de amistad por un tributo de vasallaje, e incluso amenazaron con marcharse de vuelta a las Filipinas:

> Propuso este [Harada] que, como en reconocimiento de la benévola acogida que habian tenido los españoles en el Japon, ofreciesen al Emperador, de parte del Gobernador de Filipinas, entregar todos los años quinientos pesos de plata en reales de á ocho de España, que estimaba mucho. Inmediatamente comprendieron Fr. Pedro y Fr. Gonzalo que lo que se pretendia embozadamente era hacer tributario del Japon al Rey de España. Se negó desde luego Fr. Pedro á acceder á semejante peticion; pero habiéndolo hecho sin acritud y sin dar á conocer en lo mas mínimo sus sospechas, insistió Faranda, en términos que obligaron ya á Fr. Pedro á decirle que si volvia á hablar de semejante cosa y era tal la mente del Emperador, era inútil su presentacion, y se volveria sin entregarle la carta del Gobernador de Filipinas.[152]

[151] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.
[152] De Nenclares 1862, p. 27.

Cuando finalmente el Taikō accedió a recibirlos, Bautista le hizo entrega de la carta de Pérez Dasmariñas. De nuevo, las crónicas afirman que Harada Kiemon, en la entrevista, intentó hacer pasar por una muestra de vasallaje la relación amistosa que aceptaban los castellanos:

> Trasladó el embustero la carta a su proposito, y en la embaxada de palabra, dixo, que el Governador, y los Castellanos de Manila le davan la obediencia como vassallos, y que en señal dello le embiavan por entonces aquel presente, y que tras el llegaria otro mayor con la respuesta del Rey de Castilla, eslavonando unas falsedades, y marañas con otras, y enredando a todos. A su Rey, porque le hazia creer que lo era de Filipinas, al Governador, y vezinos dellas: porque les dezia que solo se assentavan pazes, y comercio; y a los Religiosos, porque assegurava disponia su quedada en Japon. Mas presto començó a quebrar la mentira, y prevalecer la verdad. Porque como Fray Gonçalo Garcia era lengua (trasluciendoselе el embuste) tomó confiadamente la mano, y en nombre del Embaxador Padre Fray Pedro Bautista, dixo al Emperador, que el Governador de Filipinas no les embiava a dar obediencia a nadie, sino a assentar amistad, y contrato, como de hijos con su padre, y a prometer que serian siempre fieles.[153]

Así, Bautista le comunicó a Hideyoshi que Manila le ofrecía su amistad, es cierto, pero que no reconocería nunca más autoridad que la del rey Felipe II y la de Dios, y entonces añadió que en señal de esta amistad él mismo se ofrecía, junto a sus tres compañeros franciscanos, a permanecer en Japón como rehenes de buena voluntad. Lógicamente, lo que Bautista pretendía —como bien había anticipado el jesuita Antonio Sedeño— era lo que las órdenes mendicantes llevaban tanto tiempo persiguiendo, entrar en Japón para empezar su misión evangelizadora allí. Hideyoshi no solo aceptó el ofrecimiento —siempre según las crónicas castellanas—, sino que, como nos explica González de Carvajal:

> Pidiendole estos padres un pedaço de sitio para hazer una casa y iglesia, les dixo que el les daria casa muy ancha donde estuviessen y de comer, y luego mandó que se les diesse el sitio y casa que ellos escogiesen, y por ser la tierra tan fria, mandó a los padres que son descalços, se calçasen y vistiessen y que el les daria con que y que los trataria como a hijos y que ellos le obedeciessen como a su padre.[154]

Quedarse en Japón era precisamente uno de los objetivos de la embajada misma, tal y como dice González de Carvajal en esta misma carta: «fuimos con orden de que los padres quedassen en el Japon como quedaron, y que yo tornase con la respuesta de lo que queria el Emperador».[155] Este caballero era, además, del todo consciente de lo importante que era conseguir una buena relación con Hideyoshi, diciendo nada menos que «depende de su amistad la conservacion de las Philippinas»,[156] porque estas relaciones amistosas —o su perspectiva— eran, según él, lo único que de momento evitaba que algunos de sus *daimyō*, si no el propio Taikō, atacasen el archipiélago:

---

[153] Colín 1904, p. 76.

[154] González de Carvajal. *A Felipe II*, 1594, en AGI, Filipinas 6 R7 N110, f. 1.

[155] *Ibid*.

[156] *Ibid*.

> Estando aquellos dias en Japon yo y los padres supimos por muy cierto que algunos japones de los principales pidieron al Emperador licencia para yr a sujetar las Philippinas y hazerle señor dellas sin que al Emperador le costasse nada, el qual respondio que no queria trato de aquello hasta ver respuesta de Vuestra Majestad.[157]

Parece, además, que González de Carvajal, durante el tiempo que estuvo en Japón, se preocupó por averiguar todo lo que pudo acerca de los ejércitos de Hideyoshi, pues, por lo menos, sabía que, en cuanto a su poder naval, aún no estaban a la altura de Castilla —se ha visto al hablar de las batallas navales contra Corea que era el principal punto débil del ejército japonés—, y creía que era importante procurar que esta ventaja castellana continuase existiendo:

> Conviene mucho que Vuestra Majestad embie cedula al obispo de la gran China de Macan y a los padres de la Compañia de Jesus, para que todos los navios que de alli partieren y pasaren para el Japon, se visiten, y miren que no lleven gente alguna de quien no se tenga muy buen concepto de cristiandad y fidelidad porque aquel Emperador anda desseoso de topar personas que le enseñen a hazer navios al modo nuestro y artilleria, porque todo esto seria de grandissimo daño y inconveniente, que aunque tiene artilleria y navios, no son de tanto effecto como los nuestros.[158]

Volviendo a los frailes castellanos, el Taikō, supuestamente, les donó un generoso terreno en la capital, donde construyeron una pequeña iglesia, un convento, un hospicio y un hospital para leprosos. Pero no solo desarrollaron su actividad en la zona de Kioto, sino que también compraron una casa en Nagasaki —nada menos que en la ciudad jesuita por antonomasia— con intención de abrir una misión allí, aunque el gobernador local, Terazawa Hirotaka (1563-1633), los expulsó antes de que pudieran empezar a predicar:

> Llamó [Terazawa] á Fray Pedro y le pidió la chapa ó licencia del Emperador para fundar iglesias en Nangasaki y predicar su doctrina. Fr. Pedro le manifestó que ningun documento le habia dado Taicozama, ni él creyó oportuno pedirle, por considerar que la palabra del Emperador era preferible á todas las chapas y sellos, y tanto mas podia y debia confiar en ella [...] Ninguna de estas razones parecieron bastantes á Tarazara [Terazawa], y ordenó á Fr. Pedro que cerrara inmediatamente la iglesia y marchara de Nangasaki, en donde no consentiria habitar á ningun fraile Francisco, mientras no trajera chapa del Emperador.[159]

Abandonaron, pues, Nagasaki, pero abrieron entonces una nueva misión en Osaka, donde sí consiguieron autorización del gobernador local, aunque solo verbal —y siempre según las crónicas de los propios franciscanos—, para predicar y fundar una iglesia, la que se conoció con el sobrenombre del convento de Belén. Algunos historiadores creen que Hideyoshi no castigó —de momento— que los franciscanos aprovechasen su condición de embajadores en el país para emprender su tarea evangelizadora por-

---

[157] *Ibid.*, ff. 1-2.
[158] *Ibid.*, f. 2.
[159] De Nenclares 1862, p. 39.

que esperaba poder comerciar con los castellanos a través de Manila, lo que acabaría con el monopolio comercial portugués y haría bajar los precios, especialmente el de la seda china.[160] Buscaría así, en realidad, emplear la misma estrategia que habían utilizando los *daimyō* de Kyūshū durante décadas, protegiendo y favoreciendo a los jesuitas para conseguir con ello el comercio con los portugueses, o la estrategia que el propio Taikō había usado al no implementar el edicto de 1587 para no perder el comercio luso. Pero no todas las crónicas de lo sucedido coinciden en el tema de la donación desinteresada de un gran terreno y el supuesto arrebato de amor paternal de Hideyoshi por los franciscanos, y así encontramos una versión de los hechos diametralmente distinta por parte de otro de los actores presentes en el momento, el padre Organtino. En una carta que escribiría algo más tarde al general de la Compañía, relataba:

> Procuraron [los franciscanos] que algunos japones a los quales en sus mercancias y negocios havian ayudado dixesen alla que el rey del Japon y otros grandes señores deseavan frailes de San Francisco no siendo assi en la verdad como luego se vera, saviendo tambien que les seria impedimento el breve de Gregorio 13 que tantas veces se les havia intimado, determiaron con berse de un otro breve que Sixto 5 concedio a la provincia suya de Manilla [...] Llegados al Japon dieron su embaxada a este Taicosama (que es como rey de todo el Japon) el qual tan fuera estava de los haver llamado que luego en recibiendo su embaxada y presente les dixo que se tornasen a su tierra y que el mandaria responder a su governador, viendose frustrados de las esperanças que habian de luego en llegando convertir al rey y a los grandes señores mudaron traça pidiendo instantemente que los dexase venir a ver sus grandeças obras y edificios [...] para que tornados a sus tierras pudiesen contar sus grandeças y concedioles esto y que en viendolos se tornasen a Manilla [...] Determinaron de ir a esperar al rey a un camino por donde havia de pasar y pedirle algun sitio o casa para poder estar por si. Hizieronlo assi y el rey viendolos quedo admirado porque penso que ya eran idos y assi les pregunto que como no se havian tornado. Dixeron ellos que en quanto estavan viendo sus obras y grandeças se les havia pasado el tiempo de la partida y que por tanto le pedian que les quisiese dar alguna casa en que pudiesen estar en el Miaco, remitiolos al governador desta ciudad al qual pidieron ellos un campo que estava fuera del Meaco y servia de sembrar hortaliça. Dixoles el governador que tomasen del lo que les fuese necesario para hazer alguna casa de prestado mas como ellos insistiesen en pedir grande sitio replico el governador que para casa bastava qualquier cosa y que pedir gran sitio era dar muestras de querer hacer iglesia contra el mandato del rey que si assi era no les queria dar tal sitio porque so graves penas havia el rey mandado que no huviese publicar la ley de Cristo. Como esto no les pareciese bien tomaron otro partido que fue protestar y que su intento no era si no hacer un hospital en el qual conforme a su instituto curasen todo genero de enfermos buscandoles limosnas y juntamente hacer alguna casita en la qual pudiesen ellos habitar con algun oratorio para hazer sus oficios de religiosos. Si assi es dixo el governador que no quereis sino hazer hospital soy contento de os dar esse sitio y campo que pedis mas haveis me de prometer de no publicar vuestra ley [...] prometieron ellos de no discrepar de su mandato y assi tomando el sitio que deseavan en lugar de hospital hizieron una iglesia y casa para si.[161]

---

[160] Por ejemplo, Boxer 1993, pp. 161-162.
[161] Gnecchi-Soldo. *Al general jesuita, 11-2-1595*, en ARSI, Jap.-Sin. 12 (2), f. 244.

Según Organtino, pues, ni la donación del terreno ni conseguir quedarse en Japón fueron asuntos tan sencillos como decían los franciscanos; así —siempre según su relato—, para ello, tuvieron que engañar a las autoridades japonesas, incluido Hideyoshi, fingiendo, primero, que habían perdido su viaje de regreso y afirmando, después, que pretendían construir un hospital y no una iglesia. Pero aparte de estos temas, quizá lo más interesante de este fragmento es lo que comentaba el jesuita justo al principio, donde decía que habían sido los propios frailes quienes se habían encargado de difundir la idea de que tanto el mismísimo Taikō como otros grandes señores japoneses deseaban y pedían a Manila la presencia de franciscanos en Japón. Y que, además, decía, lo habían hecho por medio de mercaderes japoneses a los que ellos habían ayudado en sus negocios, algo que, sin duda, encajaría con lo que se ha dicho antes al ver esta sorprendente petición de frailes —llegando incluso a concretar sus nombres— realizada por Harada Kiemon, pero, en teoría, en nombre de Hideyoshi.

En cualquier caso, la actividad de los franciscanos en Japón a partir de este momento levantó numerosas críticas por parte de los jesuitas, quienes —como se ha visto—, desde 1587, se habían visto obligados a desarrollar su misión de manera muy discreta y casi clandestina, y ahora veían a estos recién llegados funcionar abiertamente y sin ninguna discreción, sin adaptarse, además, a la sociedad japonesa tal y como habían hecho ellos. En otro informe jesuita de la época se negaba que Hideyoshi les hubiese dado un terreno tal y como los franciscanos habían comunicado a Manila en 1594, sino que vivían como huéspedes en la casa de Hasegawa, y que la prueba estaba en que tres meses después se habían quejado al Taikō de que allí vivían muy estrechos, y que fue entonces cuando este los remitió al gobernador de Kioto.[162] También se dice en este mismo informe que los frailes desobedecieron las condiciones impuestas por este gobernador para la cesión del terreno:

> Avisandolos de parte de Cambaco que no predicassen, ni en su casa uviesse ruido, ni concurso de christianos, acceptaron ellos estas condiciones y empeçaron a edificar, mas por differente modo del que Cambaco y su governador les avian dicho, porque hizieron casa con grande cerca, y iglesia en forma de las de aca, con capilla mayor y gradas al pie del altar y con choro.[163]

Se añadía que, al ver que estas condiciones estaban siendo incumplidas, tanto Hasegawa como Harada Kiemon, por miedo a que Hideyoshi les acabase culpando a ellos, fueron a explicárselo al gobernador de Kioto, quien tuvo de nuevo que intervenir:

> Embio luego a dezir a los frayles que cerrassen las puertas que salian a la calle y que por ningun modo admitiessen concurso de gente y que teniendo ellos necessidad de altar para si le cubriessen con cortinas, para que nadie le viessse, y porque despues supo que no guardavan esto, se enojo tanto que yendo dos dellos a visitarle el primer dia de enero, no los quiso ver, y les embio a dezir que no cumplian lo que avian prometido

---

[162] De Garrovillas. *Sumario...* (h. 1595), en RAH, Cortes 9/2665, f. 180v.
[163] *Ibid*.

> de no publicar la ley de los christianos, mas que los tornava a avisar que los havia de crucificar sino lo cumplissen.[164]

Estas críticas han sido una constante en las obras de autores jesuitas tanto contemporáneos a los hechos como posteriores. Sirva de ejemplo Bayle, cuando dice: «el celo de los frailes no sufrió esperas: levantan templos y casas en Meaco, Osaca y Nagasaki; y por intérpretes al principio, y por sí, cuando supieran la lengua, catequizan y predican sin embozo».[165] En general, la mayoría de autores ven el comportamiento de los franciscanos como algo acorde con el ardor característico de su orden,[166] mostrando siempre una actitud de oposición a la sociedad japonesa en este caso,[167] considerada pagana y bárbara, una visión muy alejada de la admiración mostrada —con excepciones— por los jesuitas. Para los franciscanos, solo existía una verdad, la suya, y esta no podía ni debía ser modificada dependiendo del territorio que se estuviese intentando evangelizar. Desde su punto de vista, del todo providencialista, ellos habían podido llegar a Japón y quedarse allí no porque Hideyoshi lo hubiese permitido por una u otra razón, sino porque así lo había planeado Dios, y por eso mismo, una vez en el país, no solo podían, sino que, además, debían emprender su evangelización por el bien del cristianismo, sin tener en cuenta prohibiciones del papa o del rey, lo adecuado o inadecuado de ello con respecto a la política japonesa o cualquier otra trivialidad mundana.

Esta forma de funcionar, basada en la política del *fait accompli*, no era en absoluto nueva para los franciscanos, no ya en América, sino incluso en la propia Asia Oriental, puesto que solo un año después de llegar a Manila en 1578 ya habían intentado entrar en China —donde, curiosamente, ya habían tenido una misión desde finales del siglo XIIII y hasta mediados del XIV,[168] cuando, con la llegada de los Ming, se había cerrado el país a toda influencia extranjera—. Esto no solo estaba prohibido por el papa y el rey, sino también por el propio gobierno chino, e incluso por el propio gobernador de Filipinas, a quien pidieron permiso sin éxito. Llegaron a China, pero no consiguieron su objetivo de establecerse allí y se acabaron librando de un castigo por parte de las autoridades chinas solo gracias a la mediación de los jesuitas de Macao. Y la misma suerte corrieron sucesivos intentos en 1582, 1583 y 1587,[169] algunos de ellos aprovechando también embajadas diplomáticas, de forma parecida a como lo había hecho el grupo de Bautista en Japón.

Agotada la opción china —como es evidente, la parte demográficamente más apetecible del pastel asiático—, los franciscanos habían fijado entonces la vista en Japón, donde el edicto de Hideyoshi de 1587 se había convertido en una gran oportunidad para ellos y el resto de órdenes mendicantes, que argumentaban, así, que a causa de la pésima gestión de los jesuitas, les habían prohibido continuar con su misión en tierras japonesas, por lo que era necesario que alguien se encargase de la evangelización allí.

---

[164] *Ibid*., ff. 180v-181.

[165] Bayle 1935, p. 90.

[166] Por ejemplo, Elisonas 1991a, pp. 363-364.

[167] Correia 2001, p. 87.

[168] Berend 2006, p. 207.

[169] Cervera 2014, p. 432.

Así, a partir de ese momento, había aumentado su insistencia al respecto de este tema tanto en Manila como en Madrid, apoyados también por agustinos o dominicos, quienes creían que, una vez que una de estas órdenes pudiese poner los pies en Japón, el resto de ellas también podría hacer lo mismo.[170] Finalmente, sus esfuerzos se habían visto recompensados con la expedición de 1593, que Bautista había convertido en una embajada de carácter permanente, por lo menos por el momento.

Tercera embajada japonesa: Pedro González de Carvajal

En enero de 1594, Hideyoshi le entregó a fray Bautista una nueva carta para Pérez Dasmariñas, que Pedro González de Carvajal llevó a Manila y de la que existe copia en un informe que se redactó para dejar constancia de las reuniones celebradas para decidir qué respuesta se le debía dar. Sin embargo, unos meses antes de que llegara esta carta, en una expedición a las Molucas, el gobernador había sido asesinado en un motín a manos de los remeros chinos de su propia embarcación, por lo que, en el momento en que llegó González de Carvajal a Manila, el puesto de gobernador de las Filipinas recaía ya en el hijo de Gómez Pérez Dasmariñas, llamado, a su vez, Luis Pérez Dasmariñas (?-1603) —aunque solo ocupaba el cargo de forma temporal hasta el nombramiento de un nuevo gobernador—. En su carta, Hideyoshi no aportaba demasiado a lo que ya se había tratado en las anteriores misivas y entrevistas, y empezaba con su acostumbrada mención a la historia del rayo de sol y la profecía según la cual «todos los Reynos me havian de dar la obediencia y havian de venir a humillarse a mi puerta»,[171] unas palabras que —de nuevo— eran muy claras en cuanto al tipo de relación que pretendía con el resto de países, por mucho que, poco después, dijese «tengamos amistad por siempre»,[172] porque, además, también volvía a dejar muy claro lo que sucedía cuando un país se negaba a obedecerle («quando no lo hizieren los matare a todos con guerra»),[173] poniendo como ejemplo lo que —según él— había sucedido con Corea y con China. Añadía una petición al despedirse, pues quería que le enviasen una embajada desde Castilla formada por alguna persona muy importante de la corte de Felipe II. Esta petición de Hideyoshi fue atendida por Pérez Dasmariñas hijo, quien envió al mismo González de Carvajal a Madrid para que explicase lo que había visto en Japón y para solicitar a la corte castellana esta embajada[174] —algo que no llegaría a producirse nunca, por otro lado.

Volviendo al informe, más allá de contener tanto esta carta como la respuesta, su interés reside, sobre todo, en que también incluye tanto la primera versión de respuesta que redactó el gobernador provisional como la discusión posterior acerca de qué modificaciones deberían hacerse antes de enviarla a Japón. Esto permite apreciar cómo los

---

170 Correia 2001, p. 81.

171 *Testimonio...*, 22/4/1594, en AGI, Filipinas 6 R8 N114, f. 1.

172 *Ibid*.

173 *Ibid*.

174 Se lo explica al rey en Pérez Dasmariñas, Luis. *A Felipe II, 25-6-1594*, en AGI, Filipinas 6 R8 N115.

distintos caballeros que asesoraban a Pérez Dasmariñas hijo tuvieron que aplacar su vehemencia para evitar un más que seguro enfado de Hideyoshi al recibir sus palabras. Básicamente, el cambio que se acordó hacer en el contenido de la misiva fue la eliminación de unas líneas en las que el gobernador había dado su opinión acerca de la famosa historia del rayo de sol:

> Dezir que el sol en vuestro real nascimiento os prometio el mundo y señorio esto estimo yo y juzgo mas a dicho de alguno que os quisso conplazer y lisonjear con ese pronostico que no a cossa pussible ni hacedera por muchas raçones la primera porque quien Vuestra Grandeza dice que se lo prometio eso mismo dice que no se lo puede cumplir porque el sol es criatura de nuestro verdadero dios y señor como lo son los cielos la tierra y todas las demas cossas criadas y assi como tal criatura ni puede prometer ni menos cumplir porque no tiene mas ser ni poder del que dios le dio y ese no se estiende a poder dar o quitar reynos que esto solo el lo puede hazer y asi a este gran dios y señor le son devidas las gracias de todo nuestro ser y poder y a el se deven justissimamente dar y no al sol ni a otra cossa alguna que como e dicho criaturas suyas de esta verdad se ynfiere ser lisonja y no cossa pussible. [...] Tras esta dificultad viene otra mayor que era aver de subjetar tantos reyes y tan poderossos quantos el mundo tiene en si y quando en todo el no uviera mas que el mio bastava para desengaño de tales pronosticos y porque desseo el bien que Vuestra Grandeza no este engañado con ellos sino que crea que son adulaciones falsas de gente ygnorante que le desea adular y granjear por esa via [...] [si] las cossas se uvieran de llevar por solo poder y fuerça a solo mi Rey aviendo de serlo alguno o pudiendo serlo tocava el ser reconozido y obedescido por los demas [...] todo esto e dicho a Vuestra Grandeza no para amohinalle ni enfadalle sino para desengañalle.[175]

El impetuoso gobernador interino, tras leerse en la reunión su primera versión de la respuesta a Hideyoshi, añadió que, en realidad, se había contenido mucho al redactarla: «ubiera respondido con mas resolucion y brio si no estubiera de [por medio][176] la christiandad de aquel reyno y los padres y el peligro en que se pondria la ysla».[177] Sin embargo, a sus consejeros no les debió de parecer que se hubiera contenido lo suficiente, porque estuvieron unánimemente de acuerdo en corregir esta primera versión: «se podria acortar en algunas palabras en especial en lo que tocava al desengaño de sus pronosticos [...] parescio se quitassen de la carta algunas raçones y se pussiesen en su lugar otras mas breves y que le yritasen menos».[178] Así, la carta que se acabó enviando a Japón —en sus fragmentos más significativos y tras empezar informando a Hideyoshi de la muerte de Gómez Pérez Dasmariñas— fue la siguiente:

> Es grande el desseo que tengo de que aqui adelante nos trataremos en todo como amigos [...] y porque Vuestra Grandeza apunta cossas de reconocimiento desseo entien-

---

175 *Testimonio...*, 22-4-1594, en AGI, Filipinas 6 R8 N114, ff. 3-4.

176 El papel está roto en este lugar, pero es fácil suponer que la palabra o palabras que faltan deben tener este significado.

177 *Ibid.*, f. 5.

178 *Ibid.*, f. 6.

da que el poder de mi Rey es tal tan grande y poderosso y tantos los reynos y señorios que debajo su real y cristiana mano tiene que no rescive comparacion con su poder y grandeza el de muchos reyes y señores aunque sean muy poderossos cada uno de por ssi [...] digo esto a Vuestra Grandeza para que sepa que aunque encerrados y estrechos[179] no conocemos ni reconoceremos otro dedo otro poder ni otra mano ni otro señor que a Jesuchristo poderosso y verdadero Dios y señor y a nuestro cristianissimo Rey don Phelipe. En lo que toca a la amistad [que] Vuestra Grandeza dize que tengamos para siempre por nuestra parte sera guardada y asi confio yo de Vuestra Grandeza que lo sera de la suya. [...] Yo embiare a mi Rey y señor con toda la brevedad avisso de esta paz y amistad asentada para que de alla la confirme [...] de aqui adelante podra yr [a Japón] persona seglar y mas grave que hasta aqui y si fuere el gusto de Vuestra Grandeza ymbiar persona que quiera yr a ver las grandezas de mi Rey su corte su poder su magestad y señorio aqui se le dara todo buen despacho y alla sera muy bien acogido y faborescido de mi Rey.[180]

Está claro que, básicamente, lo que se le decía a Hideyoshi era que Manila aceptaba la relación de amistad propuesta por Japón, a la espera de confirmación por parte de Madrid, pero que se trataría solo de una amistad como iguales, porque no aceptarían nunca dar ningún tipo de reconocimiento a nadie que no fuese Dios o Felipe II, ya que este era el monarca más poderoso de todos. Además, se le informaba de que, a partir de ese momento, se enviaría como embajadores a personas más importantes, especificando —y esto es, sin duda, sorprendente— que se trataría de seglares, y se invitaba al Taikō a hacer lo propio, enviando a un representante suyo a la corte castellana.

Así, puede apreciarse que, en la práctica, siguió sin avanzarse demasiado a la hora de establecerse relaciones diplomáticas o comerciales entre Japón y Filipinas, puesto que la tercera carta de Hideyoshi resultaba, en esencia, igual a las anteriores, y la respuesta de Manila también fue casi la misma que las ya enviadas. Pero este estancamiento tras dos años de contactos era, en realidad, una victoria para los castellanos de Filipinas, puesto que —cabe recordarlo— su verdadero objetivo consistía en ganar tiempo para que, si se tenía que acabar produciendo un ataque japonés, este llegase lo más tarde posible. En una carta de Pérez Dasmariñas hijo a Felipe II, que llevaría a Madrid —como se ha visto— González de Carvajal, le comunicaba al monarca la poca confianza que tenía en las intenciones de Hideyoshi y que seguían necesitando ganar más tiempo, por lo que volvía a solicitar refuerzos:

Se dexa bien conoscer la poca seguridad que nos promete su amistad y palabra y que qualquiera pequeña ocassion le a de mober a rrompella, yo le boy entreteniendo para ganar tiempo para acavar de fortificar esta plaça haziendo buen tratamiento a los navios y japones que aqui vienen [...] pienso enbialle [a Hideyoshi] en rrazon de la amistad asentada un presente a fin como digo de disimular y entretenelle y a este fin procuro que aqui corra la boz que la paz esta firme pero no alço la mano de los rreparos antes con mas cuidado me prebengo [...] mucho ynportaría que de Mexico viniesse ga-

[179] Por lo que ha comentado antes, en un fragmento que se ha omitido, se entiende que se refiere a que las Filipinas son solo una muy pequeña posesión de las muchas de Felipe II.

[180] *Ibid*., f. 7.

llardo socorro de gente que es lo que mas a menester esta y ordenarlo al birrey de la Nueva España con calor porque viniendo el Japon podrian con largo çerco y muchedumbre de gente teniendo la tierra por suya.[181]

Nada nuevo, pues, tampoco en este sentido, como poco novedosa fue la siguiente decisión que adoptó, que consistió en volver a enviar a un grupo de frailes franciscanos a Japón para entregar su respuesta Hideyoshi y, de paso, para que se quedasen allí y fortalecieran la presencia franciscana y castellana en el país. Resulta, sin duda, sorprendente que la misma carta en la que se especificaba que las siguientes embajadas de Manila estarían compuestas de seglares fuese entregada por un grupo de frailes, pero quizá Pérez Dasmariñas hijo, al decir «de aquí en adelante» se refiriese a las embajadas posteriores y no a la presente. En todo caso, no deja de ser curioso que la idea de dejar de utilizar a religiosos para los asuntos diplomáticos surgiese del lado castellano y no de un Hideyoshi cansado de la presencia de sacerdotes. En todo caso, la siguiente embajada de Manila estuvo liderada por fray Jerónimo de Jesús,[182] quien sería con toda probabilidad el franciscano con mayor trascendencia de los que visitaron Japón, aunque, sobre todo, en tiempos ya del *shōgunato* Tokugawa.

Tercera embajada castellana: fray Jerónimo de Jesús

En el verano de 1594 partió de Manila esta nueva legación diplomática que llevaría a De Jesús y tres franciscanos más —aunque uno falleció durante el viaje— hasta la capital de Japón. La principal fuente de información de lo que sucedió con dicha embajada la hallamos en una completísima carta del propio de Jesús a un franciscano en Manila llamado Francisco de las Misas,[183] para que este, a su vez, hiciese llegar esta información al Consejo de Indias. En ella, explicaba que —de nuevo— habían sido muy bien recibidos por Hideyoshi, a quien le habían gustado mucho los regalos que le había enviado el gobernador, sobre todo unos ejemplares de una especie de búfalo de agua propio de las Filipinas que hasta el momento no se había visto en Japón, y destacaba lo mucho que el Taikō apreciaba a los franciscanos. Después hablaba de cuánto ansiaban los japoneses tomar las Filipinas por el mucho oro que había allí y por los tibores que se fabricaban, unas sencillas tinajas de barro que en las Filipinas eran baratas y humildes, pero por las que se pagaban precios muy altos en Japón, y explicaba que ese mismo año el propio Hideyoshi había confiscado una buena cantidad de ellas a los mercaderes japoneses: «le an balido al enperador las tinajas biejas de Manila este año ochenta mil taes que son más de cien mil ducados».[184] Respecto a la carta de Pérez Dasmariñas hijo, parece por las palabras del fraile que Hideyoshi no le había he-

[181] Pérez Dasmariñas, Luis. *A Felipe II, 23-6-1594*, en AGI, Filipinas 18B R4 N29, f. 3. Hay dos copias de esta misma carta en el mismo documento (ff. 1-2 y ff. 3-4). Se ha transcrito de la segunda porque la primera está en peor estado de conservación, especialmente en su margen derecho.

[182] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[183] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[184] De Jesús. *A Francisco de las Misas, 10-2-1595*, en AGI, Filipinas 29 N57, f. 1.

cho demasiado caso —lo que quizá no sea de extrañar, pues, como se ha comentado, poco novedoso se decía en ella:

> Yo juraría y creo sin pecado que quando el rey vio la carta que se holgo mas con el oro en que yba enbuelta que no con la carta aunque era de su señoria del governador porque rrealmente estos barvaros como no esperan otra vida toda su felicidad ponen en que les envien regalos y presentes y asi este año le envíen algo por amor de Dios.[185]

Explicaba, además, que Hideyoshi tenía ejércitos enormes, algunos enviados a Corea («en la Coria tiene oy ynfinita gente»)[186] y otros enfrascados en la construcción de la ciudad de Fushimi,[187] por lo que, en caso de querer conquistar las Filipinas, no sería demasiado complicado para él: «la gente que puede yr [a Manila] es tanta que asonbra».[188] Advertía el fraile que incluso había algunos señores que se habían ofrecido para encargarse de la conquista de las Filipinas:

> No es menester mas que dar licencia a los de Saxima [Satsuma] que an pedido la conquista de Manila para yr tierra a tierra de ysla en ysla hasta Cagayan. Por eso ynporta mucho estar Manila sienpre con gente y hazer la muralla mayor y sobre todo ynporta conserbar esta amistad començada con regalillos que de alla se le pueden enbiar.[189]

Expresaba también su esperanza en que continuase la guerra en Corea, para que los japoneses estuviesen ocupados y no pensasen en ir a luchar a otros lugares: «con mucho deseo estoy en que no se acaven de hazer las pazes en la Coria porque ocupados con esta guerra no yntenten estos xapones nuevas guerras»,[190] porque «ellos son gente que no saven vibir sin probar sus catanas y esto en tanto grado que se cortan unos a otros y ellos a si mismos».[191] Continuaba, entonces, detallando lo bien que trataba Hideyoshi a los franciscanos y describiendo el terreno que les había donado en la capital y las actividades que allí realizaban, asegurando que, gracias a ello, estaban logrando un gran número de conversiones, aunque algunas de ellas en secreto, pues Hideyoshi les había dado permiso únicamente para convertir a pobres, temiendo que los nobles se le pudiesen sublevar. Pedía también que se informase al Consejo de Indias de que, mientras que los jesuitas eran perseguidos pese a funcionar a escondidas y vestidos de japoneses, los franciscanos gozaban del favor del Taikō, teniendo incluso un convento en plena capital del país. Para terminar, hacía una afirmación que podríamos casi tildar de profética:

> Si se convirtiese [Hideyoshi] seria un gran bien para este rreyno pero creo que tal cosa no piensa, antes piensa segun se dize hazerse adorar como su antepasado el enperador

---

[185] *Ibid*., f. 2.

[186] *Ibid*.

[187] Actualmente es parte de la ciudad de Kioto, pero entonces estaba a «dos leguas» de la capital —en palabras de De Jesús—, y allí construyó Hideyoshi su castillo, el de Momoyama.

[188] *Ibid*.

[189] *Ibid*.

[190] *Ibid*.

[191] *Ibid*.

> Navonanga [Nobunaga] que se hiço adorar por dios y luego le mataron. Asi sera del rey y muerto el començaran como suelen a dividirse los reynos y aver guerras unos con otros y asi Manila estara quieta en el entretanto por amor de Dios.[192]

Por su parte, los documentos jesuitas ofrecen de nuevo una visión distinta de este buen recibimiento que, según de Jesús, dio Hideyoshi a los franciscanos y, por ejemplo, en un informe que ya se ha visto afirmaban que no pocos de los hombres del Taikō, incluido el gobernador de Kioto, le hicieron llegar sus sospechas de que, en realidad, los frailes habían ido a Japón para predicar, y que este había respondido «que si lo hiziessen, el sabria quales eran los que predicavan, y quales los que oyan sus sermones, y castigaria a unos y a otros, porque no queria en su tierra ley que unia los hombres, porque no se levantassen despues contra el».[193] En cualquier caso, fueron pasando los meses y Hideyoshi no llegó a responder la carta de Pérez Dasmariñas hijo, algo que los frailes franciscanos disculparon y justificaron ante Manila. Pero, por lo que parece, en las Filipinas esta falta de respuesta no se tomó como una ofensa y quedaron bastante satisfechos con que la tan temida invasión japonesa, por lo menos, se pospusiera.

El incidente del *San Felipe* y los mártires de Nagasaki

Si al hablar de la publicación del memorándum y el edicto de 1587 se ha visto que representó el momento en el que las tensiones acumuladas en su relación con los jesuitas —y, por ende, con el ámbito portugués— precipitaron una respuesta drástica por parte de Hideyoshi, el incidente del *San Felipe* se podría entender del mismo modo, y, como consecuencia, la ejecución de los conocidos como mártires de Nagasaki como un evento paralelo para con los franciscanos y el ámbito castellano. En realidad, ambos momentos deberían entenderse, sin embargo, como dos partes de una misma respuesta, puesto que sin las dos leyes de 1587 no se habría sustentado la sentencia que más tarde recayó sobre los mártires, apoyada en la vigencia de la prohibición de la predicación del cristianismo expresada en el memorándum y el edicto.

Corto periodo de calma, informes acerca de Japón

Desde la última embajada analizada aquí, a finales de 1594, y hasta finales de 1596, no existió ninguna otra comunicación entre Hideyoshi y Manila, con lo que hubo dos años de tranquilidad tanto en la actividad diplomática como en los miedos castellanos a un ataque japonés, puesto que, mientras continuase la guerra en Corea, las Filipinas podían considerarse a salvo en ese sentido. Pero esta tranquilidad no significaba en absoluto que el gobierno castellano de Manila no siguiese teniendo un gran interés por lo que estuviera sucediendo en Japón, por lo que los franciscanos continuaron envian-

[192] *Ibid*., f. 4.
[193] De Garrovillas. *Sumario*... (h. 1595), en RAH, Cortes 9/2665, f. 181.

do informes desde allí, como el que remitió, en noviembre de 1595, fray Jerónimo de Jesús al todavía gobernador provisional Luis Pérez Dasmariñas, en el que le informaba, por ejemplo —y como aparecía en un capítulo anterior—, de la muerte del sobrino y heredero de Hideyoshi. Respecto a la guerra en Corea, que se encontraba entonces inmersa en el largo proceso de negociaciones entre Japón y China, decía, en este mismo informe, que parecía que iba terminando, aunque no se sabía muy bien de qué manera, y que corrían rumores de todo tipo sobre si volvería a haber comercio japonés con los chinos o no. Comentaba también algunos asuntos menores de política interna japonesa y volvía a vaticinar lo que había de suceder tras la muerte de Hideyoshi, como había hecho unos meses antes en su carta a Francisco de las Misas:

> Muerto el como no le queda heredero sino un niño de dos años porque a uno que dixo ser su hermano lo mato y este sobrino que quedava acabo necessariamente a de aver divisiones y assi no a de aver fuerzas para empeçer a Manila.[194]

Pasaba, entonces, a comentar algunos otros asuntos propios de la rivalidad con los portugueses, diciendo que los comerciantes de Macao querían impedir que los mercaderes japoneses hicieran negocios con Manila, y afirmando, de paso, que los japoneses preferían a los padres franciscanos porque no se dedicaban a comerciar —y aunque no lo decía explícitamente, queda claro que se refería a que los preferían a ellos antes que a los jesuitas, quienes sí comerciaban—. Terminaba aconsejando que, en caso de llegar la embajada desde Castilla por la que había vuelto a preguntar Hideyoshi, sería preferible retrasarla con cualquier pretexto y hacer tiempo para ver si mientras tanto el Taikō se moría o lo mataban, «que probablemente no puede vivir muyo».[195]

Otro informe de esta misma época que merece ser comentado es el que escribió, a finales de 1596, otro franciscano, Martín de la Ascensión[196] (h. 1567-1597), que llegó a Nagasaki en junio de ese mismo año. En él, el fraile daba rienda suelta a sus deseos de expansión hispánica, afirmando que Castilla podría haberse apoderado ya de Japón, porque «se an ofrecido muchas ocasiones en que pudieron [los castellanos] ser señores de el»,[197] e incluso recomendaba cómo podría aún llevarse a cabo esta invasión y convertirse así Felipe II en soberano también de Japón «como lo es de derecho»:[198]

> Podían [los jesuitas] en Nangasaqui armar un exercito de trescientos mil cristianos arcabuceros de quien se podran fiar como de los mismos españoles porque los tienen afficionados los padres con mucho favor que les dan en la nao de Macan [...] y con esta gente podrian conquistar todo Japon los españoles.[199]

---

[194] De Jesús. *Al gobernador de Filipinas, 13-11-1595*, en AGI, Patronato 25 R58, f. 13v.

[195] *Ibid*., f. 12 (aunque es el folio que sigue al 13, aparece marcado como 12).

[196] Este no era su nombre real, aunque es por el que se le ha conocido, y también aparece a veces como «Martín de Aguirre», el que se cree que era su nombre antes de hacerse franciscano.

[197] De la Ascensión. *Relación...* (1596), AGI, Filipinas 18B R7 N70. El documento se encuentra en tan mal estado de conservación que su lectura y análisis resultan prácticamente imposibles, por lo que se ha trabajado a partir de una transcripción encontrada en el AHCJC.

[198] *Ibid*.

[199] *Ibid*.

Como pasos previos a esta conquista militar, el franciscano recomendaba poner a los jesuitas de la misión japonesa bajo las órdenes directas de Manila y conquistar la isla de Taiwán cuanto antes, porque no solo estaba en el camino entre Japón y Filipinas, sino que además allí mataban a todos los castellanos que naufragaban en sus costas. También creía que Manila tendría que hacer tratos con el señor de Kantō, nada menos que Tokugawa Ieyasu, lo que le llevaba a realizar una predicción tan acertada como la que antes había hecho su compañero Jerónimo de Jesús:

> [El] rey de Canto [Kantō] que es uno de los reyes mas poderosos que ay en Japon despues del Combaco y muerto el Combaco se entiende ha de suceder en el govierno de todos los reynos y sera señor de todo como lo es el Combaco se ha ofrecido que dexara hacer iglesias y predicar y predicar la ley de Dios en su reyno de Canto que es grande con que le alcancemos una chapa del gobernador de Manila para imbiar un navio a la Nueva España con mercaderías de aqui.[200]

Aunque esta última parte queda fuera del ámbito cronológico de este trabajo, puede afirmarse lo acertado de las palabras del franciscano tanto en lo referente a la llegada al poder de Ieyasu tras la muerte de Hideyoshi como de su interés por el comercio con Nueva España como condición para favorecer la evangelización de Japón —se verá más adelante—; en estas relaciones con el *shōgunato* Tokugawa, además, sería clave precisamente la figura de fray Jerónimo de Jesús. Volviendo al tema tratado aquí, y como bien dice Tremml-Werner, «mientras residían en Japón, todos los súbditos del Rey Católico fueron observadores muy atentos»,[201] por lo que en Manila se recibieron informes no solo de estos religiosos, sino también de comerciantes castellanos que viajaron a las costas japonesas, e incluso de mercaderes chinos residentes en Filipinas. Y Dasmariñas hijo, a su vez, fue informando de manera periódica a la corte de Castilla de todos estos hechos relacionados con Japón —aunque sin tantos detalles— en diversas cartas[202] a lo largo de estos dos años que he considerado aquí como de calma y tranquilidad, tras el intercambio de embajadas con Hideyoshi.

El galeón San Felipe *y los mártires de Nagasaki*

Como suele decirse, tras la calma llega la tempestad, y quizá el uso de esta frase hecha nunca ha estado más justificado que en esta ocasión, puesto que la causa del final de la tranquilidad en las relaciones entre Castilla y Japón —o, en realidad, en su ausencia— tuvo como origen una tempestad. La que hizo que el galeón *San Felipe*, que cubría la ruta Manila-Acapulco, se viese obligado a dirigirse a las costas de Japón, lo que desencadenó una serie de acontecimientos que proporcionaron a la misión cristiana japonesa sus más célebres mártires.

---

200 *Ibid*.

201 2018, p. 161.

202 Por ejemplo, en Pérez Dasmariñas, Luis. *A Felipe II, 15-5-1595*, AGI, Filipinas 18B R5 N35; o en 3-6-1595, AGI, Filipinas 18B R5 N36.

Del incidente del galeón *San Felipe* y de los mártires de Nagasaki se ha escrito muchísimo y muy variado, sobre todo los que Sola denomina como el partido jesuítico-portugués y el partido mendicante-castellano, y, por lo general, para culparse unos a otros de lo sucedido, de la misma forma en que se han culpado del fracaso de la misión cristiana japonesa en general. No cabe entrar demasiado en esta polémica porque, como se verá, creo firmemente que el destino de la misión y del contacto ibérico con Japón no dependió de las estrategias de jesuitas o mendicantes ni de sus buenas o malas relaciones mutuas. Para relatar, en primer lugar, los hechos acaecidos desde que el *San Felipe* salió de Manila, vamos a utilizar como fuente principal el testimonio del escribano[203] del navío, Andrés de Saucola,[204] testigo directo de buena parte de lo sucedido y, como escribano, voz oficial de la expedición. En cuanto a la narración de los hechos objetivos, contamos también con la crónica de otro testigo directo, la de fray Juan Pobre de Zamora,[205] que viajaba asimismo a bordo del galeón, aunque en ella encontramos muchísimos comentarios personales y juicios de valor, sobre todo con respecto a las críticas al comportamiento de los jesuitas durante todo este episodio.

Por estas dos crónicas sabemos que el galeón, capitaneado por el general Matías de Landecho,[206] había partido de Manila el 12 de julio de 1596 con 233 pasajeros a bordo —entre los cuales había cuatro frailes agustinos, un dominico y dos franciscanos—, además de una valiosísima carga cuantificada en torno a un millón quinientos mil ducados de plata. Tras esperar unos cuantos días en la isla de Ticao a que llegase un despacho del nuevo gobernador, Francisco Tello de Guzmán (?-1603), salieron de las Filipinas el 26 de julio. Casi dos meses más tarde, el 18 de septiembre, el tiempo empezó a empeorar y en alta mar les sorprendió un huracán que causó grandes daños en la embarcación, «llevandose la bitacora correderas y fogon a la mar, haciendo pedaços el timon arbol mayor y mesana».[207] Tras esto, el capitán decidió que lo único que se podía hacer era dirigirse lo antes posible a la tierra más cercana que, en ese punto del viaje, era el archipiélago japonés. Tiempo después, el primer obispo de Japón, el jesuita Pedro Martins, afirmaría que el piloto del galeón había recomendado navegar hasta la ciudad de Nagasaki, pero que Landecho se había negado, apoyado en esta decisión por los dos frailes franciscanos, y alegando que, gracias a la paz castellana con Hideyoshi, cualquier lugar de Japón sería igualmente seguro, por lo que lo más aconsejable era dirigirse al más cercano, aunque lo que Martins parecía querer decir es que se había querido evitar a los jesuitas de forma deliberada.

En su periplo hasta Japón aún fueron golpeados por dos nuevos temporales, el 25 de septiembre y el 3 de octubre, pero a mediados de este mismo mes llegaron por fin cerca de la costa japonesa, donde fueron recibidos por cuatro pequeñas embarcaciones de pescadores que les informaron de que se hallaban frente a las aguas de la pro-

---

203 Aunque algunas fuentes lo citan como escribano del *San Felipe*, otras dicen que era solo un tripulante. Sea de una forma o de otra, para lo que nos interesa a nosotros, lo cierto es que hizo las funciones de escribano.

204 Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

205 Se le añadió su lugar de procedencia para no confundirlo con otros frailes llamados de la misma forma, uno de ellos el franciscano que ha aparecido aquí en el grupo de frailes que estuvieron dos meses en Hirado.

206 Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

207 De Saucola 1597, AGI, Filipinas 79 N28, f. 1.

vincia de Tosa, en la isla de Shikoku. Entraron en esta bahía el día 17 de octubre y, al día siguiente, fueron remolcados por más de doscientas pequeñas embarcaciones, después de que un secretario del *daimyō* de Tosa, Chōsokabe Motochika, les asegurara que allí estarían seguros. Al remolcar el galeón, que viajaba con exceso de carga, el casco impactó contra el suelo de la costa, lo que hizo que se abriera en dos con facilidad, «cosa que nos admiro con que acavamos de conocer la flaqueça que la nao traya y el peligro que en la mar en ella trayamos».[208] Una vez en tierra, los pasajeros del *San Felipe* fueron repartidos en distintas casas de la ciudad de Kōchi,[209] donde improvisaron un regalo para Hideyoshi con objeto de pedirle lo necesario para poder proseguir su camino hasta Nueva España o regresar a Manila.

Para entregar este presente se eligió a los dos franciscanos que había en la expedición, fray Juan Pobre de Zamora y fray Felipe de las Casas (?-1597), quienes, primero, partieron hacia Osaka y, después, a Kioto —donde se encontraba Hideyoshi en esos momentos—, acompañados de otros dos pasajeros del galeón, dos seglares, y del secretario del *daimyō* de Tosa, a los que se les unió el franciscano Pedro Bautista a su llegada a Osaka. Sin embargo, el Taikō no los quiso recibir y, en su lugar, envió a Tosa como gobernador a uno de los miembros de su Consejo de los Cinco Magistrados, Mashita Nagamori.[210] El obispo Martins, de nuevo, afirmaba que en ese momento los jesuitas se habían ofrecido para actuar como intermediarios en la corte de Hideyoshi, pero que Bautista había aconsejado a los recién llegados, que eran de su misma orden, que no confiasen en los padres de la Compañía, y que él podía encargarse perfectamente de manejar la situación, mientras que otras fuentes añaden que antes de salir de Tosa ya les había aconsejado lo mismo el general Landecho.[211] Por otro lado, Juan Pobre de Zamora acusaba al mismo obispo Martins de haberse reunido en ese punto de la historia con Hideyoshi, llevándole un regalo y acompañado, además, de otros tres jesuitas y tres hidalgos portugueses, con el fin de expulsar de Japón a los franciscanos,[212] algo que, siempre según Pobre de Zamora, quería hacer «con gran odio».[213] La crítica a los jesuitas y las acusaciones de que estaban tras todo lo sucedido son una constante en el relato de este franciscano, junto con el papel protagonista de gran héroe infalible que se otorga a sí mismo, mientras narra los hechos en tercera persona.

Sea de una forma o de otra, a partir de ese momento, la situación dio un giro completo, y los pasajeros del galeón, que hasta entonces habían sido tratados como invitados, fueron encerrados como delincuentes, incluidos uno de los franciscanos y uno de los dos seglares que habían ido a Kioto, y que ya habían regresado. Cuando llegó a Tosa, el gobernador Mashita empezó a interrogar a algunos de los entonces cautivos

---

[208] *Ibid*., f. 2v.

[209] En el documento aparece como Chogongami, aunque esto no es más que una transcripción libre del apellido del *daimyō* de Tosa, Chōsokabe.

[210] En el documento aparece como Nomonujo o Ximonojo, en transcripciones libres de su título cortesano, *uemon-no-jō*. Por otro lado, en la mayoría de obras que tratan este tema —desconozco el motivo—, aparece como Masuda Nagamori.

[211] Murdoch 1903, p. 287.

[212] Pobre 1598-1603, en 1997, p. 209.

[213] *Ibid*., p. 211.

y ordenó que se hiciera un completo inventario de la carga del galeón, marcándola con los sellos de Hideyoshi. Por último, el 14 de noviembre les leyeron una carta del Taikō en la que se decía:

> Que heramos ladrones cosarios que beniamos a comarcar la tierra para tomarla como lo haviamos hecho en el Piru [Perú] y Nueva España y Philipinas ynbiando primero a los padres de San Francisco para que predicaran la ley de nambal [nanban] que ansi llaman a la nuestra y que ybamos cargados de oro y grana y questo le avian ynformado a este Conbaco Taycoçama algunas personas y tres portugueses questavan en aquella saçon en el Meaco [...] que le diesemos todo el oro que trayamos sin que ninguno quedase con cosa alguna.[214]

Dos semanas más tarde, unos cuatrocientos soldados se llevaron toda la carga del *San Felipe* a Kioto, dejando a sus pasajeros en Tosa sin mayor explicación y sin saber qué iba a ser de ellos a partir de entonces. El general Landecho pidió permiso al *daimyō* para ir a la capital a hablar con Hideyoshi, y le fue concedido, por lo que partió hacia allí junto con un grupo en el que se hallaban también el franciscano Juan Pobre de Zamora, uno de los cuatro agustinos, el piloto de la nave y el escribano de Saucola, lo que permite seguir teniendo un testimonio de primera mano de lo sucedido. Su crónica va entonces relatando los lugares por los que fueron pasando —en un viaje por mar— y cuántos días tardaron en llegar a cada punto, y dice que, en un momento del viaje, el general envió al franciscano en una embarcación pequeña y más rápida para que se adelantase al resto del grupo. Al llegar a Osaka, el 22 de diciembre, fueron retenidos, y un secretario del *daimyō* de Tosa les informó de que no intentasen ponerse en contacto con los franciscanos que había en la capital porque estos habían sido detenidos para ser crucificados por orden de Hideyoshi. Además, allí mismo, en Osaka, estaba preso también el fraile Martín de la Ascensión, sobre quien recaía la misma sentencia. Esta condena, tal y como supieron unos días más tarde, no incluía tan solo la crucifixión:

> Los padres estavan sentenciados a cortar las orejas y arrastrar por las calles con sogas al gargantas juntamente con 20 japones cristianos porque predicavan la fee de Cristo y que despues desto los llevasen a Nangasac, 100 leguas de alli donde se desenvarcaron quando fueron de Manila al Japon y para que se publicase su delito asta aquel lugar los llevasen presos publicamente con la sentencia escrita por delante en una tabla.[215]

Es importante destacar que el motivo por el que, de manera oficial, se les condenaba a morir era la predicación del cristianismo, pero se volverá a este tema más adelante. El 2 de enero de 1597 se llevó a la práctica la sentencia impuesta por Hideyoshi, y a todos los detenidos se les cortó parte de una oreja y se inició un penoso recorrido a pie que los llevó primero desde Kioto a Osaka, para dirigirse, una semana después, a Nagasaki. El grupo de Landecho pidió entonces permiso para viajar a esa misma ciudad, que le fue concedido unos días más tarde. Partieron por mar el 16 del

[214] De Saucola 1597, AGI, Filipinas 79 N28, f. 4.
[215] *Ibid*., f. 5.

mismo mes y adelantaron a los condenados durante el camino. Al llegar cerca de Nagasaki se reunieron con algunos misioneros jesuitas, que les informaron de que las cruces para los sentenciados ya estaban preparadas en la ciudad. La lista de condenados incluía a diecisiete laicos japoneses, tres jesuitas también japoneses y seis franciscanos, entre los que estaban Felipe de las Casas, Martín de la Ascensión y Pedro Bautista, a quien su papel de embajador del gobernador de Manila no le sirvió para salvarse del castigo.

El 4 de febrero fueron crucificados y atravesados con dos lanzas, de cada costado al hombro contrario. Frente a las cruces se dejó una tabla que habían portado los condenados con ellos durante todo el camino, en la que se había escrito la sentencia:

> Por quanto estos hombres vinieron de los Luçones con titulo de embaxadores y se dexaron quedar en el Miaco predicando la lei de los cristianos que yo proibi los años passados rigurosamente mando que sean justiciados juntamente con los japones que se hizieron de su lei, y assi estos veinte y quatro[216] quedaran crucificados en Nangasaqi. Y porque yo torno a proibir de nuevo de aqui por delante la dicha lei entiendan todos esto y mando que se ponga en execucion y si alguno fuere osado a quebrantar este mandado sera castigado con toda su familia. A el primero año de Queicho[217] a los veinte dias de la undecima luna.[218]

La crónica explica entonces las supuestas muestras de alegría de los mártires por entregar su vida de esta manera, así como los lloros y muestras de dolor del público presente en el lugar —siempre según la crónica del escribano del *San Felipe*—, que, además, se afanaba en recoger trozos de sus vestiduras rasgadas e incluso sangre como reliquias. También nos explica los supuestos milagros que sucedieron desde ese momento y en las semanas posteriores, puesto que los cuerpos fueron dejados en sus cruces durante meses. El relato escrito por de Saucola concluye entonces con una lista de los veintiséis mártires en la que podemos leer sus nombres, edades y ocupaciones. En la actualidad todos ellos son considerados santos por la Iglesia, pues primero fueron beatificados entre 1627 y 1629, y, después, canonizados en 1862.

Distintas versiones de unos mismos hechos

En esta historia, como en todas, hay distintas versiones, y la que se ha narrado es la del ámbito castellano, que se ha elegido, en primer lugar, por ser la propia de los integrantes de la expedición del *San Felipe*, pero, sin duda, no es esta la que ha pasado con mayor aceptación a la historia, o, por lo menos, no la que se ha difundido más. Hay pequeños matices o añadidos que no aparecen en la crónica del escribano del galeón,

---

216 Por el camino hasta Nagasaki se acabó incluyendo a dos cristianos japoneses más en la lista de ejecutados como castigo por ir ayudándolos durante el viaje; uno de ellos era simpatizante de los franciscanos, mientras que el otro había sido enviado por el padre Organtino para cuidar de los tres jesuitas condenados.

217 La era Keichō, de 1596 a 1615.

218 Fróis. *Relación*... (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 56v.

pero sí en la historiografía jesuita, la portuguesa —obviamente coincidentes—, la anglosajona o la japonesa, y viceversa.

Ya desde antes de llegar a las costas japonesas aparecen las diferencias, pues como se ha adelantado, los castellanos no quisieron recalar en Nagasaki debido a la presencia de los jesuitas y los portugueses, o, por lo menos, eso es lo que dicen estos últimos. En las crónicas de los jesuitas se insiste en este rechazo sistemático de los mendicantes y el general Landecho a los ofrecimientos de ayuda o mediación de misioneros como Organtino al mismo obispo Martins en diferentes momentos de su estancia en Japón:

> Aunque el dicho General [Landecho] y Religiosos, y demas gente que venia en el dicho Navio, sabia, que en la ciudad de Meaco estavan Padres de la Compañia de Jesus, de ninguno hizieron caso, ni a ninguno escrivieron, antes creen y tienen por cierto los testigos, que les mandaron que se guardassen dellos, teniendolos por odiosos y sospechosos de la nacion Castellana. [...] Y desto se quexó el Padre Organtino, superior de la Compañia en las partes de Meaco, al dicho Padre Fray Pedro Baptista [...] de que en negocio tan grande, y que pertenecia al Rey nuestro señor, no le davan parte, pues sabian y les constava la mucha experiencia que tenian en el dicho Reyno, y que les pudiera ayudar por su parte: a lo qual respondio, que hazia lo que su General le mandava. [...] El Reverendisimo Obispo don Pedro Martinez embio a llamar al dicho Padre Comissario Fray Pedro Baptista [...] dixo que mirassen si tenian necessidad de algun favor y ayuda, para el buen sucesso de la dicha Nao y hazienda [...] a lo qual respondio el dicho Fray Pedro Baptista, que no era necessario cosa ninguna, ni que su Señoria se metiesse en nada, porque el lo tenia ya muy bien negociado.[219]

Pero, sin duda, la diferencia más importante, y que merece ser comentada aquí, es la referente al desencadenante de la dura sentencia de Hideyoshi. Según esta versión, cuando el gobernador enviado por el Taikō a Tosa interrogó a algunos miembros de la tripulación del *San Felipe*, uno de los testimonios fue el del piloto del navío, un tal Francisco de Landia,[220] y este, según parece, quiso impresionar a Mashita enseñándole en un mapa la gran cantidad de territorios sobre los que gobernaba Felipe II; de lo hablado en esta entrevista, cabe aclarar, no hubo testigos directos ni han quedado documentos escritos. Al preguntarle Mashita cómo lo había hecho Castilla para poder conquistar tantos y tan grandes territorios, el piloto le dijo que, primero, se enviaba a esa nueva tierra a los sacerdotes y frailes, que se encargaban de convertir a una parte de la población y las élites, que así era más fácil la conquista cuando poco después llegasen los ejércitos castellanos, y que de esta manera se había hecho en Perú o Nueva España.

Este episodio aparece en la práctica totalidad de la bibliografía que trata el tema, incluso en la que se podría considerar del ámbito castellano, aunque entonces pueden verse variedad de interpretaciones, desde atribuir el desgraciado testimonio a un contramaestre portugués[221] a creer que no pudo haber dicho tal cosa y que Hideyoshi lo

---

219 De Ribera 1599, ff. 3-3v.

220 Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

221 Bayle 1935, p. 92. No se trata de la opinión del autor, sino de, según él, «los castellanos».

tenía todo planeado de antemano,[222] pasando por dar como buena la historia, pero para afirmar que solo se utilizó como pretexto.[223] En el relato de Juan Pobre de Zamora, por ejemplo, esta parte de la historia aparece como un detallado diálogo, pese a que ya se ha dicho que no hubo testigos:

> Luego [Mashita] mandó llamar al Piloto y le preguntó cómo había venido allí el navío, y cómo se regía en la mar. Y le dijo que por la carta de marear y por el astrolabio. Mandó que se le trajesen, donde, conforme lo que le preguntaba, le iba respondiendo el Piloto, ensenñándole lo que había de España a la Nueva España, de la Nueva España a Luzón y de Luzón a Japón. Y cuando vio señalado el Japón tan pequeño, que aun no estan grande como un dedo pulgar en la carta de marear, se espantó de verlo tan pequeño, y no lo podía creer, y como las demás tierras y mar que veía era casi todo de nuestro católico Rey, dijo que cómo poseía tanto. Y díjole el Piloto que aún tenía mucho más.
>
> De lo cual admirado dijo, que por qué llevaban Padres con ellos. Dijo el Piloto que los llevaban para confesarse con ellos y para otras necesidades que se ofrecían, como para cuando se morían algunos ayudarlos a bien morir, y también los llevaban para, si llegaban a algunas tierras donde se quisiesen hacer cristianos, se hacían por medio de estos Padres.[224]

Como puede verse, en esta versión de lo sucedido no aparece ninguna mención a conquista alguna ni a que los padres participasen en ella. Es más, Pobre de Zamora añade que si Mashita entendió algo así, debió de ser porque «la lengua [el intérprete] no se lo supo decir, o que el tirano no lo entendió bien»,[225] pero que «de nada culpen al Piloto, porque no tiene culpa».[226] Así, como en el resto de la bibliografía cercana a las órdenes mendicantes, suele responsabilizarse de todo a jesuitas y portugueses, sobre todo por un detalle que ya se ha visto, cuando en la carta de Hideyoshi que el gobernador Mashita leyó a los cautivos en Tosa aparecía la frase «questo le avian ynformado a este Conbaco Taycoçama algunas personas y tres portugueses questavan en aquella saçon en el Meaco»,[227] siendo especialmente significativa la parte que hace alusión a esos tres portugueses, a los que algunos ponen incluso nombre[228] y dicen que eran acompañantes del obispo jesuita Pedro Martins, como según Juan Pobre de Zamora les explicó el propio *daimyō* de Tosa.[229] Por tanto, lo que se afirma desde estos trabajos es que Hideyoshi recibió esta información de los jesuitas y portugueses, por lo que Mashita ya disponía de ella antes de interrogar a la tripulación, y que luego se hizo creer a todo el mundo que la había confesado el tal Francisco de Landia:

---

[222] Cabezas 1995, pp. 243-244.

[223] Fernández 1894, p. 67.

[224] Pobre 1598-1603, en 1997, p. 222.

[225] *Ibid*.

[226] *Ibid*.

[227] De Saucola, 1597, AGI, Filipinas 79 N28, f. 4.

[228] Por ejemplo, en Cabezas 1995, p. 242. Sin embargo —y como es norma en la obra de Cabezas—, no cita la fuente.

[229] Pobre 1598-1603, en 1997, p. 222.

Y respondió el Tono Chuzungami [Chōsokabe]:

—Han informado unos portugueses muy mal a Taico Sama: que los frailes vienen a predicar y hacen estas obras exteriores, como de curar leprosos, y con esto aseguran el reino, y después, dicen, que viene vuestro Rey, y tomará el reino, y que de esta manera tomó vuestro Rey a la Nueva España y a Luzón.[230]

Esto es justo lo que se supone que averiguó Mashita interrogando al piloto del *San Felipe*, pero, según esta versión, esta acusación no llegó a Hideyoshi por ese camino, sino que le informaron de ello, de nuevo, «unos portugueses». También vemos en las crónicas franciscanas la misma idea de la acusación por parte de portugueses en lo referente, a su vez, a la acusación a los castellanos del *San Felipe* de que eran unos ladrones, leída por Mashita; puede verse esta idea, por ejemplo, en una carta de Bautista, cuando dice: «no me puedo persuadir que en pecho de cristianos tan gran maldad cupiese que digesen que eran ladrones los castillas».[231] En las obras pertenecientes a autores jesuitas o cercanos a su ámbito, por el contrario, el episodio de la confesión, el desliz o la bravuconada del piloto se da como un hecho, e incluso aparece así en obras que siguen siendo un referente sobre este tema.[232] Pero continuando con la conversación de Mashita y de de Landia, según Pobre de Zamora, el gobernador japonés se sorprendió mucho al enterarse de que tanto Castilla como Portugal pertenecían al mismo monarca, y le insistió al piloto al respecto, mandando llamar incluso a otro oficial del *San Felipe* para confirmarlo, momento en que se produjo un curioso diálogo entre ambos del que tampoco se conocen testigos, pero que vale la pena recoger aquí:

Entonces el Gobernador le dijo:

—¿Tu Emperador es también Emperador de los portugueses?

Y respondió que sí.

—Eso no es verdad, dijo Imonoxo, porque yo he sabido que sois tres emperadores, y que el de los portugueses es el mayor de todos.

—¿Cómo es posible, señor, que eso te hayan dicho? Porque los castellanos y portugueses no tienen otro Emperador que nuestro Rey.

—Esto yo lo sé, dijo Ximonoxo, por carta que tengo del Miaco, en que me escriben que los portugueses han informado a Taico Sama que tenéis tres Emperadores: uno los portugueses, que es el mayor, y otro el vuestro, y otro no sé quién es. Y que los mismos portugueses habían dicho a Taico Sama: «¿Cómo es posible que siendo tu grandeza tan poderoso consientes que pasen cada año uno y dos navíos por tu costa sin que se haga cuenta de tu persona y traigan tu chapa? Y esa que arribó a Urando es una de las que suelen pasar, las cuales van cargadas de panes de oro y piezas de grana y otras cosas de gran valor».

—Señor, ya ves que esa es gran maldad, porque ya has visto lo que nosotros traíamos. Y en lo que toca a lo que dijeron los portugueses a Taico Sama, le puedes desengañar con los mismos portugueses que vienen con nosotros, que como vasallos de nues-

[230] *Ibid*., p. 243.

[231] Bautista. *A Felipe II, 26-6-1598*, AGI, Filipinas 84 N80. Esta fecha, posterior a la muerte del propio Bautista, es aquella en la que se envió un traslado de varias de sus últimas cartas. Esta concretamente está fechada el 23-12-1596.

[232] Por ejemplo, en Boxer 1993.

tro Rey, sirven en sus navíos y armadas, los cuales son naturales de la propia tierra y reino donde son los portugueses que vienen a Nangasaque. Y también te puedes informar del capitán que viene de Macán, y del Obispo, y verás como ansí el uno como el otro vienen con títulos de nuestro Rey.

Otras cosas le dijo, y concluyó diciendo: Todos estos son indicios de que nuestro Rey lo es también de los portugueses.

El Gobernador, viendo que a la fuerza de aquellas palabras no había que replicar, dijo:

—Pues ¿quién es un Don Antonio, y por qué el Rey Don Felipe le echó del reino, y por qué causa hizo guerra a Inglaterra y al gran Turco?

El alférez se admiró de oír unas preguntas tan extrañas, pareciéndole que era imposible saberlas, si no era que realmente le hubiesen informado los portugueses.[233]

Este fragmento y la idea de que los portugueses —y los jesuitas— hubiesen mantenido en secreto que Felipe II era, desde hacía más de una década, rey también de Portugal constituía, sin duda, una grave acusación hacia ellos por parte del franciscano Juan Pobre de Zamora. Sin embargo, como sucede con el supuesto descuido del piloto, no hay testimonios de esta conversación, o, por lo menos, no que no sean del ámbito castellano-mendicante, por lo que, en todo caso, se trata de la visión de solo una de las partes.

Por otro lado, el cronista jesuita por excelencia, el omnipresente Luís Fróis, también relató estos hechos en una narración que, aunque su original se perdió y fue redescubierto en el siglo xx, fue publicada ya en su época en Europa y traducida a varios idiomas,[234] y se podría decir que, en cierto modo, estableció el estándar de la versión jesuita de todo este asunto. Por Fróis se conoce —por medio de un testigo directo que después se lo explicó a los jesuitas— lo que se habló en la reunión en la que Hideyoshi fue informado por el *daimyō* de Tosa y Mashita Nagamori[235] de la accidentada llegada del *San Felipe*, una nave que «parecia sospechosa, pues trahia poca hazienda, y muchas armas, y pertrechos de la guerra»,[236] una idea que relacionaron, además, con que «avia pocos años que los castellanos avian conquistado la Nueva España y los Luzones»,[237] lo que alimentaba la vieja sospecha de la conquista militar por parte de los europeos. Siempre según Fróis, al escuchar esto, Hideyoshi se enfureció y dijo que los frailes que habían llegado de Manila como embajadores habían quebrantado su prohibición de predicar, refiriéndose, como es obvio, a sus leyes de julio de 1587, unas leyes que, aunque no habían sido implementadas, seguían oficialmente en vigor. Además, en su enfado, el Taikō no solo cargó contra los franciscanos procedentes de Filipinas, sino que dijo «no solamente los frayles de los Luçones son los que promulgan la ley [cristiana], mas tambien

[233] Pobre 1598-1603, en 1997, pp. 223-224.

[234] Galdós 1935, pp. vii-ix.

[235] Fróis se refiere a él como Yemonojo, y no como Nomonujo o Ximonojo, que es como lo hacía de Saucola, pero creo que se trata de él, puesto que, al ser el gobernador con jurisdicción sobre Shikoku, lo esperable es que Chōsokabe se dirigiese a él para informar de la llegada del galeón y que entonces ambos se lo comunicasen a Hideyoshi.

[236] Fróis. *Relación*... (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 6v.

[237] *Ibid*.

los otros padres primeros [los jesuitas] [...] por lo qual a unos y a otros he de mandar matar».[238] Finalmente, una vez repuesto del enfado, y tras la intervención de Ishida Mitsunari,[239] miembro del Consejo de los Cinco Magistrados y simpatizante y protector de los cristianos, Hideyoshi no solo redujo el número de sentenciados a muerte («matare cinco o diez y a los demas después de cortadas las nariçes y orejas, paseados por el Miaco a la verguença en carretas, los tornare a inbiar a sus tierras»),[240] sino que también perdonó a los jesuitas, lo que Fróis argumentaba de la siguiente manera:

> Considerando que por estar nosotros en Japon se conserva el comercio de los portugueses con Japón, y despues informandose de la fidelidad de los portugueses que aviendo mas de cinquenta años que estan en la China no hazen conquista en ella, mas solamente entienden en su mercancia, y ultimamente ablandandose mucho con la embaxada del padre visitador [...] disimulo con nuestra estada en Japón.[241]

Además de la peculiar mención a lo útil que había resultado la visita de Valignano —analizada en el capítulo anterior—, describía una situación de confianza y tranquilidad respecto a los portugueses que justo a continuación comparaba con la de los franciscanos que había en Japón en ese momento y con la de los castellanos de Manila en general:

> Mas viendo que venian de los Luzones tantos frailes unos tras otros con titulo de embaxadores y se querian estar en Japon predicando su ley que el tenia prohibido, y siendo tanbien informado por los japones que van a Manilla de las conquistas de los castellanos, confirmose en esta antigua sospecha pensando que los frailes venian a negociar o preparar la conquista deste su reino.[242]

Se puede apreciar cómo Fróis parecía especialmente interesado en dejar claro que el castigo que más tarde recaería sobre los sentenciados a muerte, que eran franciscanos o japoneses de su entorno, se debía a que la relación del Taikō con portugueses y jesuitas, por un lado, y con castellanos y mendicantes, por otro, era del todo diferente. En la lista final de mártires, hubo tres miembros de la misión jesuita, japoneses los tres, pero se les incluyó a causa de un malentendido una vez que Hideyoshi ya había declarado que los jesuitas en general no serían castigados. Al saber que estos tres aún estaban en la lista de condenados, fueron sus propios compañeros los que prefirieron no advertir al Taikō del error por miedo a importunarlo con ello y que al final acabasen pagando todos, aunque, según Fróis, obraron así por consejo de Ishida, quien les había dicho: «parezeme bien que hagais cuenta que estos tres se acabaron para que por ellos no peligren los demás».[243]

---

[238] *Ibid*.

[239] En las crónicas de jesuitas y mendicantes se le suele llamar Jibunoxo, o nombres similares, transcribiendo su título cortesano, *jibu-no-shō*.

[240] *Ibid*., f. 7.

[241] *Ibid*., f. 7v.

[242] *Ibid*.

[243] *Ibid*., f. 24.

Esta misma idea de la distinción que hacía Hideyoshi entre unos religiosos y otros la enfatizaba de nuevo Fróis unas páginas después, al narrar una reunión del Taikō con algunos de sus consejeros, en la que, supuestamente, volvió a expresar lo distinto que había sido el comportamiento de jesuitas y mendicantes desde la publicación de su edicto de 1587.[244] E, incluso, unas páginas más tarde, recuperaba la misma idea, infatigable, poniendo en boca de Hideyoshi una larga explicación, casi un discurso, que incidía en estas mismas diferencias:

> Estos [los castellanos] descubren las tierras predican su ley, ajuntan asy mucha gente de la tierra, y viniendo despues los soldados en sus naos, ayudados de los christianos toman la tierra. Y por este mesmo modo pretendiendo de tomar a Japon inbiaron primero a estos, los quales predican y promulgan su ley que es cosa peligrosa. Y si uviese de dar liçençia para predicar esta ley dariala al padre que es mi interprete (entendiendo al padre Juan Rodríguez [João Rodrigues])[245] y a sus compañeros. Y con pasar ya de diez años que lo prohivi, ellos estan recogidos como yo lo mande, pues por que razon han de venir de nuevo a predicar y hazer alborotos? [...] por quanto el interprete Juan ha de oyr estas nuevas y ha de tener afliccion inbiale un hombre en una envarcacion ligera y dizele que no tenga pena. Y tanbien el viejo que esta en el Miaco (que es el padre Organtino) tanbien estara afligido, dizele que este descansado.[246]

Ya se ha visto que cuando Fróis quería que una idea quedase clara no solía tener demasiados problemas en repetirla las veces que considerase necesario, y, en este caso, parece que estaba muy interesado en explicar los motivos por los que Hideyoshi había distinguido entre franciscanos y jesuitas a la hora de aplicar la sentencia. Esto es bastante curioso teniendo en cuenta que terminó su crónica durante los cuarenta días posteriores a la ejecución de los condenados,[247] por lo que este énfasis no parece ser una respuesta a la polémica surgida tras la aparición de las versiones castellanas con su acusación a los jesuitas. Y aún hizo Fróis un nuevo esfuerzo por explicar los motivos del castigo a los franciscanos, esta vez realizando una reflexión propia y no atribuyéndosela a Hideyoshi:

> Una duda se puede ofrecer, y es, qual fue la causa porque el Rey proçedio contra los frailes y algunos sus familiares y no contra los de la Compañia ny contra toda la christiandad que ellos tienen hecho y sustentado entendiendose muy bien que los de la Compañia son los que predican y los que sustentan como treçientos mil christianos con tantos obreros y con tan grande maquina de un collegio, noviçiado, quatro casas retorales, muchas residencias y un seminario [...] digo que la principal causa es la divina providencia y sabiduria [...] viendo su divina magestad que avia muchas perturbaçiones en esta nueva christiandad con la venida en este tienpo de los onçe frailes descalços quiso sacar este bien que fue pagarles su buena intençion y zelo llevando seis de ellos con feliz y dichosa muerte, y tornando a inbiar los cinco que quedavan para Manilla [...]

---

[244] *Ibid.*, ff. 12v-13v.

[245] Los paréntesis son del original.

[246] *Ibid.*, ff. 17-17v.

[247] Galdós 1935, p. VIII.

> y juntamente con su sangre y de los mas que con ellos murieron, regar esta viña para mas y mas frutificar quitandole juntamente por aora el impedimento que avia mostrando no ser aun tienpo para venir otros religiosos a Japon conforme al breve del sumo Pontifice [...] si este Rey executara esta sentencia contra los padres de la Compañia como son sus padres avia de aver grande perturbaçion y rebuelta en esta christiandad. Lo que quiso Nuestro Señor escusar por aora.[248]

En este fragmento, Fróis insistía en la idea de que eran los jesuitas quienes llevaban mucho tiempo trabajando en Japón y que habían conseguido una enorme cifra de conversiones allí, todo ello manteniendo, además, un clima de estabilidad y tranquilidad social que se pondría en peligro si ellos resultaban ser también perseguidos, mientras que los mendicantes eran solo unos recién llegados que, hasta el momento, no habían dado más que problemas. La versión de los franciscanos al respecto era, como es obvio, muy distinta, y defendían que a su llegada al país se habían encontrado con una situación completamente desastrosa:

> Lo que causó un profundo sentimiento en el corazon de Fr. Pedro Bautista y de sus compañeros, fue el abandono en que estaba en aquel pais la religion cristiana. El culto divino habia completamente desaparecido, y en la doctrina habia introducido la ignorancia los mayores errores y absurdos.[249]

Los franciscanos creían, además, que este supuesto abandono de la misión cristiana en Japón por parte de los jesuitas los legitimaba para predicar allí, sin necesidad de ningún permiso del papa o del rey, tal y como afirmaba con asertividad Juan Pobre de Zamora:

> El General [Landecho] les preguntó [a dos jesuitas de Nagasaki] cuantos cristianos tendrían hechos en Japón. Y respondieron los Padres, que no lo podrán negar, que tenían trescientos mil cristianos. Pues, si esta confesión hicieron los propios Padres, y no pueden administrar, cuando mucho veinte mil, y eso a sombra de tejado, para la demás multitud que queda ¿es menester licencia para ir a dar pasto a tantos millares de ánimas, que mueren y perecen de hambre, sin tener quien les enseñe? Mas, como dijo el santo Fray Pedro Bautista, licencia tienen del Rey de los Reyes, que basta.[250]

En todo caso, está claro que la versión jesuita pone mucho esfuerzo en defender que el miedo a que los frailes estuviesen al servicio de una invasión castellana fue el motivo —confirmado por el supuesto desliz posterior del piloto del *San Felipe*— de que el castigo recayese solo sobre el ámbito franciscano, un motivo muy distinto al del supuesto complot urdido por el obispo Martins y ciertos portugueses, como se ha podido ver en la versión franciscana de Juan Pobre de Zamora. Algo en lo que sí se ponen de acuerdo jesuitas y franciscanos es en atribuir también parte de la culpa de todo lo sucedido a Seiyakuin Hōin, uno de los médicos de Hideyoshi, a quien ya habían culpado

---

248 Fróis. *Relación...* (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, ff. 18-18v.
249 De Nenclares 1862, p. 30.
250 Pobre 1598-1603, en 1997, p. 258.

los jesuitas del edicto de 1587. Así, aparece, por ejemplo, en una crónica franciscana, en la que se afirma que «no le falto [a Hideyoshi] el medico Iacuyno, que a esta sazon vomitasse el veneno de sus malas entrañas, y dixesse contra los Christianos lo que el Demonio le puso en la lengua»;[251] y coincidía con este franciscano el jesuita Fróis, quien, por ejemplo en este fragmento, nos explicaba que tras la reunión en la que el Taikō, convencido por Ishida Mitsunari, había decidido no ejecutar a todos los misioneros en general, sino solo a unos cuantos, Seiyakuin se había mostrado muy contrariado por ello y había intentado volver a hacer cambiar de opinión a Hideyoshi:

> Mas Yacuin como procurador y solicitador del demonio no pudiendo sufrir esto a 30 de dizienbre estando el Rey para yr de Fuximi a Ozaca fuese a el y dixole por que no acabava Su Alteza de castigar a los frailes y a los Christianos dando muchas razones para inçitar al Rey.[252]

Volviendo a los probables motivos para la sentencia, la sospecha de que los frailes mendicantes actuasen como una avanzadilla de las tropas conquistadoras, lo que suele llamarse una «quinta columna», no era en absoluto algo nuevo en Asia —Fróis hablaba de «esta antigua sospecha»—, y, por ejemplo, los propios franciscanos habían sido acusados de ello por los musulmanes de Calicut cuando llegaron a India ya en el año 1500.[253] Y tampoco se trata de algo exclusivo de los mendicantes castellanos, pues, en el propio Japón, los monjes budistas ya habían usado esa misma teoría en contra de los jesuitas, y hay constancia de ello, por ejemplo, en una carta de Luís de Almeida de 1563 acerca de los bonzos de Shimabara, quienes decían sobre los misioneros que eran «gente tam ma na sua terra, que comia homes & que onde chegavam a terra logo se destruia [...] porque vindo os portugueses lhe tomariao a terra fazendose ali fortes».[254]

Además, en el caso concreto de Hideyoshi, tanto si fue verdad que el piloto del *San Felipe* cometió la indiscreción de afirmar o insinuar algo parecido, como si fueron en realidad esos misteriosos portugueses de los que hablan los castellanos quienes le inocularon la sospecha, tampoco era, en absoluto, la primera vez que llegaba a oídos del Taikō. En el *Taikōki* de Oze Hoan aparece ya una referencia a ello:

> A la pregunta «¿qué problema suponen los padres para las religiones de Japón?» se respondió que «aparte de su desprecio por las demás religiones, son grandes enemigos de Japón, porque van a divulgar el cristianismo a los países que no lo conocen y acaban apoderándose de ellos».[255]

Es más, años antes, el propio Hideyoshi ya había advertido a Oda Nobunaga de que la evangelización de los padres tenía como objetivo crear una quinta columna para,

---

[251] De Sancta Maria 1601, p. 55.

[252] Fróis. *Relación...* (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 22v.

[253] Lach 1965, p. 231.

[254] De Almeida. *A los jesuitas de India, 17-11-1563*, en ARSI, Jap.-Sin. 5, f. 94v.

[255] Citado en Álvarez-Taladriz 1954, p. 55*. Según Álvarez-Taladriz, este fragmento aparece en un prólogo que no se incluye en la edición del *Taikōki* con la que he trabajado, y por ello me veo obligado a citar su traducción y no una propia.

más tarde, conquistar Japón, o por lo menos así lo explicaba el jesuita Francisco Pasio[256] en una carta en la que hablaba acerca del edicto de 1587.[257] Por otra parte, ya he defendido en un capítulo anterior que el Taikō había publicado precisamente ese edicto tras comprobar la gran influencia que los misioneros y la religión cristiana tenían en sus creyentes, tendiendo una trampa a Takayama Ukon, el *daimyō* cristiano al que ya había visto con sus propios ojos protagonizar otros gestos y sacrificios en el mismo sentido en el pasado. Lo que el gobierno de Hideyoshi no podía tolerar era que sobre su población, y, en especial, sobre las élites, existiese una autoridad mayor que la suya, que, llegado el caso, pudiera poner a esta población en su contra, fuese en forma de una rebelión interna o de una invasión externa. Pero es que, además de los rumores intencionados de los bonzos budistas, lo cierto es que no faltaban razones para creer en que en realidad los misioneros estuviesen al servicio de este tipo de fines políticos. Ya se ha visto en numerosas ocasiones a lo largo de estas páginas cómo los jesuitas, desde su llegada a Japón, se inmiscuyeron en asuntos relacionados con la política, beneficiando a unos señores y no a otros por sus propios intereses, mediando entre ellos por el mismo motivo, ofreciendo al propio Hideyoshi soldados de los ejércitos de los *daimyō* cristianos, etcétera, y en este mismo capítulo se han podido ver también algunos ejemplos de cómo tanto jesuitas como mendicantes llegaron a diseñar planes de conquista de Japón o de China en los que muchas veces también se contaba con tropas y recursos de estos mismos señores.

Es evidente que buena parte de estas crónicas se dedicaba a conjeturar acerca de los motivos por los que Hideyoshi decidió castigar a estos condenados, pero Fróis, además, ofrecía sus teorías acerca de la razón por la que había decidido que las ejecuciones tuviesen lugar en Nagasaki y no en otro lugar, algo que, por otro lado, no parece demasiado complicado de suponer:

> Fue primeramente para con esto tornar a dar un pregon aca en estas partes de como no queria esta Lei en Japon y para poner horror y temor y freno a todos los Japones para que no ozen recibir esta Lei y como aca por baxo esta la mayor parte de la Christiandad quizole poner este miedo para los enfrenar y no se desmandar, y finalmente como los que predican esta Lei somos nosotros que venimos en la Nao de los portugueses que vienen a este puerto, quizo juntamente hazer aqui esta Justicia para que con esto se entienda en nuestras tierras que no quiere aca esta Lei y que a los que la quizieren venir a predicar hara lo que tiene hecho a estos seis Religiosos.[258]

En efecto, parece obvio que Hideyoshi eligió Nagasaki para enviar un aviso tanto a los jesuitas como a los portugueses. Pero en un fragmento inmediatamente anterior, Fróis no pudo evitar ofrecer otro motivo —menos terrenal— por el que la condena se había ejecutado en Nagasaki, pasando antes por varias ciudades y pueblos en su camino desde Kioto:

[256] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[257] Pasio. *Al general jesuita, 4-10-1587*, en ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), f. 275.

[258] Fróis. *Relación...* (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 57.

> Quizo Nuestro Señor con ellos dar un pregón de nuestra sancta Lei por todas las tierras por onde pasaron y juntamente que muriesen en tierras de Cristianos para se poder enterrar sus cuerpos o por lo menos los guesos decentemente y finalmente para con esto confirmar en la fee a todos essos Christianos que estan aca a el derredor encendiendo en ellos grande fervor y desseo de padecer por la confesión de la fee.[259]

Quizá lo interesante de este fragmento resida en que aparece un concepto que contrasta con el hecho de que surgiera una polémica tan grande entre jesuitas y mendicantes, culpándose unos a otros por lo sucedido, y es el del gran beneficio que veían tanto unos como otros en el martirio. En todas las crónicas escritas por religiosos de cualquiera de estas órdenes acerca del martirio de Nagasaki se destaca la gran alegría con la que fue recibida tanto la sentencia como la ejecución en sí. Hay tantas referencias a ello que incluso en fragmentos que ya han ido apareciendo en estas páginas, seleccionados por otros motivos, se incluyen aquí y allá ejemplos de esto.

La crónica del mismo Fróis está repleta de estas referencias —además de los lloros colectivos de emoción, siempre tan habituales en sus textos —, y, así, decía, por ejemplo, que Organtino había mostrado a los cristianos de la capital los pedazos de las orejas cortados a los tres jesuitas y, llorando de alegría y emoción, les dijo: «Veis aqui las primiçias de la Compañia de Japon, veis aqui el fruto de nuestros trabajos, veis aqui las flores desta nueva Iglesia».[260] Algo más tarde explicaba también que, tras llegar los condenados a Nagasaki, los habitantes de la ciudad deseaban de manera ferviente ser también ejecutados, casi compitiendo entre sí por ver quién se convertía antes en mártir.[261] O que uno de los condenados, un niño japonés de solo doce años, cuando le ofrecieron por compasión librarse de la condena a cambio de renunciar al cristianismo, respondió diciendo: «Dessa manera no quiero vida, porque no es razon que yo trueque una vida que no tiene fin por otra breve que luego se acaba»,[262] algo, como mínimo, sorprendente, si no directamente difícil de creer. También uno de los tres jesuitas japoneses veía con alegría el martirio como una gran oportunidad para la misión japonesa: «Yo tengo muy grande confiança que con la muerte destos 26 y con esta persecussion ha de creçer mucho la cristiandad».[263] Pero quizá el testimonio que mejor resuma este tema sea el que aparece en una carta que el padre Organtino envió a sus compañeros de Nagasaki para informarles de que Hideyoshi quería ejecutar a todos los misioneros que hubiera en Japón, incluidos los jesuitas —antes de que cambiase de opinión—. En ella explicaba que el hermano que primero había conocido la noticia había llegado a casa corriendo y, nada más entrar, les había dicho lleno de alegría: «Padres mios y hermano carisimo esta concluido y rematado lo que tanto tiempo ha todos desseavamos de darnos nuestra vida por aquel Señor que primero dio la suya por nuestro amor».[264] Incluso en obras jesuitas mucho más modernas encontramos el mismo tipo de comentarios, pues este punto de vis-

---

[259] *Ibid*., f. 56v.
[260] *Ibid*., f. 26.
[261] *Ibid*., f. 45.
[262] *Ibid*., ff. 45v-46.
[263] *Ibid*., f. 47.
[264] La carta aparece recogida en Fróis. *Relación*... (1597), en ARSI, Jap.-Sin. 53, f. 14.

ta no está necesariamente relacionado con el momento histórico, y hallamos pasajes como: «con esto perdimos tan buen bocado, aunque no quiso nuestro Señor que del todo quedassemos privados de tan buena suerte»,[265] refiriéndose, primero, con pena al momento en el que Hideyoshi decidió no incluir a los jesuitas en la condena y, después, con alegría al hecho de que al final sí hubo tres de ellos entre la lista de mártires.

De la misma forma, se pueden encontrar ejemplos equivalentes en las crónicas escritas por mendicantes o autores afines a ellos, donde se incluyen afirmaciones como: «La muerte de estos Mártires renovó en el Japon las escenas de los antiguos martirios romanos, que en lugar de acobardar á los cristianos, inflamaban su fe [...] anhelando morir por ella».[266] La propia narración del franciscano Juan Pobre de Zamora contenía también muchos ejemplos parecidos —aunque no tantos como puyas hacia los jesuitas—, con fragmentos como este:

> A los cristianos causó la venida de los santos frailes grandísimo provecho, porque como dicen los Padres [jesuitas], y yo también he dicho otra vez y pienso decir otra: en la persecución pasada, que habrá nueve años [la del edicto de 1587], dejaron la fe más de treinta mil cristianos —ansí lo he oído muchas veces a los Padres— de estos, han dicho los mismos Padres, que se han reducido y vuelto más de tres mil. Pues, si esto era antes del martirio, ¿qué será después de él? Pues el valor del martirio es traer a los gentiles y confirmar a los cristianos.[267]

Incluso uno de los propios mártires, Pedro Bautista, escribía, en el primer día de 1597, conocedor ya, por tanto, de la condena, que «morir por Cristo es merced muy grande de dios y ansi la tengo yo por tal y deseo no nos prive dios de tanto bien. O dichosa venida al Japon si este beneficio reçebimos. O que prinçipio tan bueno de año».[268] El martirio, entre otras cosas, permitió a los franciscanos establecer un oportuno paralelismo con el de Cristo, y vemos, por ejemplo, que un capítulo de una de las principales crónicas franciscanas de la época, la *Historia de las islas del archipiélago filipino* de Marcelo de Ribadeneira, recibe el nombre de «Cómo en la vida y muerte de estos gloriosos mártires vieron los japones un vivo retrato de la vida y muerte de Jesucristo nuestro señor»,[269] y se dedica íntegramente a hacer una lista de coincidencias entre ambos casos. En definitiva, el martirio de Nagasaki fue, según todas las órdenes, lo mejor que le podía pasar al cristianismo en Japón. Surge entonces la duda de por qué, si fue algo tan beneficioso y deseado durante tanto tiempo, las distintas órdenes implicadas llevan siglos acusándose las unas a las otras de haberlo causado, en lugar de discutir por querer otorgarse el mérito.

Volviendo a los hechos, la confiscación de la carga del galeón *San Felipe* supuso cierto respiro para las arcas del gobierno Toyotomi, que no pasaban por un buen momento,

---

[265] Colín 1904, p. 93.

[266] De Nenclares 1862, p. 65.

[267] Pobre 1598-1603, en 1997, p. 262.

[268] Bautista. *A Felipe II, 26-6-1598*, AGI, Filipinas 84 N80. Esta fecha, posterior a la muerte del propio Bautista, es aquella en la que se envió un traslado de varias de sus últimas cartas. Esta concretamente está fechada el 1-1-1597.

[269] De Ribadeneira 1601, en 1947, pp. 485-492.

a causa, sobre todo, del colosal gasto que suponía la campaña en Corea, pero también debido a un gran terremoto que había devastado poco antes áreas cercanas a Kioto, y es posible que ese fuera el pragmático motivo que subyaciera tras la decisión de confiscar la carga. En el ámbito político, poco después, se publicó un nuevo edicto para reforzar el de 1587, en el que se volvía a insistir no solo en la prohibición de predicar el cristianismo, sino también en la expulsión de todos los misioneros, excepto un puñado de ellos que atenderían en Nagasaki solo a los comerciantes portugueses[270] —Hideyoshi, de nuevo, hacía grandes esfuerzos por no perjudicar al comercio luso—. Esta prohibición, sin embargo, no llegó a conseguir su cometido, terminar con el cristianismo en Japón, aunque esta vez no por falta de voluntad de implementarla, sino por causas naturales, como se verá a continuación.

Cambio de escenario

Tras el incidente del galeón *San Felipe* y la ejecución de los religiosos, las autoridades de Manila entendieron que la relación de amistad a la que supuestamente se había llegado con Hideyoshi había terminado, por lo que, a partir de ese momento, volvieron a temer una invasión japonesa de las Filipinas, como ya se había temido antes de los primeros contactos en 1592 —si es que alguna vez había desaparecido la sospecha—. Así, continuaron trabajando en las defensas de la ciudad de Manila y de toda la isla, e incluso se llegó a considerar de nuevo la conquista de Taiwán con fines defensivos.

Nuevo miedo castellano a la invasión japonesa

En el año 1597, siguiendo un movimiento idéntico a otros que se habían llevado a cabo en el pasado, Manila decidió enviar una nueva embajada a Japón para restablecer la relación que se creía perdida y, como en las ocasiones anteriores, retrasar todo lo posible un potencial ataque japonés. Además, se quería intentar recuperar tanto la carga confiscada del *San Felipe* —algo muy importante para la economía de las Filipinas— como los restos de los llamados mártires de Nagasaki —también de mucho valor en una época en la que se daba gran importancia a las reliquias—. Para ello, esta vez se prefirió no elegir a un religioso como embajador, tal y como se había prometido ya en la embajada de Jerónimo de Jesús, porque, además, después de lo sucedido con las ejecuciones de religiosos y cristianos, enviar de nuevo a un fraile podría haber resultado una considerable e innecesaria provocación, por lo que la tarea recayó en Luis de Navarrete (?-1597), un militar muy cercano al gobernador Tello.

Al mismo tiempo, en esta época siguieron llegando a Manila informes desde Japón, según los cuales volvía a haber rumores allí acerca de un supuesto ataque a Filipinas, de los que el gobernador fue informando con periodicidad a Felipe II en distintas cartas.[271]

---

270 Laures 1954, p. 129.

271 Por ejemplo, Tello. *A Felipe II, 19-5-1597*, AGI, Filipinas 18B R7 N61; 13/6/1597, AGI, Filipinas 18B R7 N62.

En una de ellas, ya a mediados de 1598, le expresaba su desconfianza en lo que respecta al omnipresente peligro japonés: «los rezelos del Japon son ordinarios y segun los avisos yo tengo desean sumamente benir aqui [...] con todo, estoy y estare prebenido siempre con las harmas en la mano».[272] En esta misma misiva, Tello hablaba también de otras posibilidades que se abrían y que podían resultar interesantes en caso de que no se consiguiera recuperar las buenas relaciones con Hideyoshi, como el ofrecimiento de amistad que había llegado a Manila un año antes en forma de carta de uno de los principales generales del Taikō, Katō Kiyomasa[273] —mucho más amistosa que la que había enviado en la primera embajada de Harada Magoshichirō—, asegurando que, pese a que él mismo no era cristiano todavía, quería favorecer a los padres de Nagasaki.[274] Curiosamente, este *daimyō* pasaría más tarde a la historia —además de por su papel decisivo en la campaña de Corea— por ser uno de los principales azotes del cristianismo en Japón, ganándose de algunos autores clásicos apelativos como «the bloody persecutor of the Christians»[275] o «the extirpator of Spanish Christianity».[276]

Tello también informaba al monarca en esta misiva acerca de la embajada de Navarrete, y por ella sabemos que este le había entregado a Hideyoshi una carta del gobernador, así como una serie de regalos. La carta, como en las anteriores ocasiones, tenía un contenido vago y ambiguo de manera intencionada, ya que no se pretendía más que ganar tiempo sin tomar ninguna posición que pudiera resultar problemática, y preguntaba, además, por los motivos que habían llevado a la reciente persecución de los cristianos. Por último, solicitaba también la devolución de la carga del *San Felipe*: «tubiessen por bien de restituir la hazienda que avia tomado en San Phelipe que hera de reino amigo y de paz que confiado el general de la nao en esto avia tomado puerto en su tierra».[277] Respecto a los regalos que incluía la embajada, uno de ellos causó una especial impresión tanto en el propio Hideyoshi como en la población en general, pues se trataba de un elefante —animal del que se conocía la existencia en Japón pero que nunca antes se había visto en el país—, y fue tanta la expectación creada que en la capital se produjo una avalancha de gente que quería verlo, por lo que resultaron muertas siete personas. Tello explicaba también un pequeño malentendido que se había producido en esta audiencia debido a las diferencias culturales y de protocolo, lo que nos da una idea del clima tenso que, pese a la aparente calma, había entre la parte japonesa y la castellana:

> Queriendo ber el presente que se le llebava que se puso en doze bufetes, se altero mucho de un retrato mio [de Tello] que yba harmado y con un baston en la mano y dixo a vozes si era aquello amenazalle. Respondiosele que no sino huso entre personajes que repressentavan officios grandes, que quando se embiavan embaxadas embian sus retra-

[272] Tello. *A Felipe II, 17-6-1598*, AGI, Filipinas 6 R9 N144.

[273] El nombre que se le da en este documento, Cata Canzuyeno Camidano, es una transcripción libre de su apellido, Katō, seguido de su rango en la corte, *kazue-no-kami*, y del sufijo honorífico *-dono*.

[274] Katō. *Al gobernador de Filipinas, 13-6-1597*, AGI, Filipinas 6 R9 N140.

[275] Griffis 1890, p. 163.

[276] Hearn 1894, p. 140.

[277] Real Audiencia de Manila. *A Felipe III,* 1600, AGI, Filipinas 74 N44.

tos en señal de amor y de amistad. Con esto se sosego y mando colgar el retrato en una sala grande, y que saliese a berle su hijo y sus mugeres.[278]

Aclarado este asunto, Tello relataba que Hideyoshi había leído entonces su carta en público y había dicho que la respondería, y que después había invitado a comer a Navarrete y le había hecho entrega de un presente y, en efecto, de una carta para Manila. Sin embargo, el gobernador todavía no tenía noticias ni de la carta ni del embajador, y sospechaba que este podría haber muerto. Y no andaba Tello muy equivocado, puesto que, efectivamente, Navarrete había muerto por enfermedad mientras estaba en Nagasaki antes de partir de vuelta a las Filipinas, y quien se hizo cargo entonces de la respuesta y del presente de Hideyoshi, un tal Diego de Sosa,[279] había naufragado, a su vez, en el siempre peligroso trayecto entre los dos archipiélagos. De todas formas, una copia de la carta del Taikō, en la que respondía a las preguntas que le formularon, acabó llegando a Manila a mediados de 1598. Vale la pena verla aquí en su totalidad:

Embiastesme de lexos vuestro embaxador pasando trabajos, y por el fui de vos visitado como de cerca; y iuntamente me embiastes un vuestro retrato en vuestro lugar para visitarme y alegraros comigo, el qual para mi fue tanto como si presente os tuviera delante de mis ojos, y como si presencialmente oyera vuestras palabras aunque en realidad de verdad estamos distantes milhares de leguas con tierras, mares, nuves y ondas entre nosotros. Despues que el cielo y la tierra se dividieron, y tuvo principio este mundo este Reino de Japon venera por Dios y Señor al Xinto [shintoísmo] que es el principio donde proceden todas las cosas, y por virtud deste Xin[280] hazen su curso el sol y la luna, y deste mismo proceden la variedad del verano y otoño y cuatro tiempos del año, y asimismo el governarse y esparcirse los vientos y nuves, y el producirse la lluvia y el rocio, y rociar la tierra, el volar de las aves, y movimiento de los animales, y el crecer de los arboles y plantas. Finalmente todas las cosas proceden y participan del admirable ser deste principio. El qual en quanto participan los hombres del, haze con que aya differencia de señores a vaçallos, y por la misma causa hay entre los hombres differencia de viejos y moços, y ay union y orden de marido y muger. Deste toman principio todas las cosas y en el finalmente acaban y se frenan [palabra no descifrada]. Siendo esto ansi ha muchos años vinieron a estos Reinos unos Padres los quales predicando una ley de Reinos extraños y diabolica quisieron pervertir los ritos de la gente baxa y vil destos Reinos asi de hombres como de mugeres entroduziendo costumbres de sus tierras y pervertian los coraçones de la gente, y destruian el govierno destos Reinos por lo qual prohibi rigurosamente la dicha lei, y mande que totalmente la impidiesen. Sobre todo esto los Religiosos desse Reino poco ha no se frenando por el discorrian por las

[278] Tello. *A Felipe II, 17-6-1598*, AGI, Filipinas 6 R9 N144.

[279] Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

[280] La palabra shintoísmo deriva de la original japonesa *shintō*, que es la que se ha transcrito algo más arriba, y que significa «camino de los *kami*». Un *kami* es, a su vez —como ya se ha dicho— una especie de divinidad, un concepto difícil de describir brevemente, aunque a menudo suele traducirse de manera incorrecta como «dios». Este *Xin* que aparece ahora se ha leído de un modo erróneo, puesto que el *kanji* utilizado en el original, al no formar parte de una palabra compuesta —como sí ocurre en *shintō*— debería leerse *kami*. Como, además, el japonés no diferencia el singular del plural, es muy probable que deba leerse como «por virtud de estos *kami* hazen su curso...».

villas y lugares predicando su ley extranha secretamente a gente baxa, a siervos, y esclavos. Oyendo yo esto y no lo pudiendo sufrir los mande luego matar porque tengo por informacion que en essos vuestros Reinos la promulgacion de la ley es un ardid y engaño con que sujetais los Reinos extraños y si deste Reino por ventura fuessen a essos nuestros hombres Japones agora fuessen Religiosos agora seglares, y en ellos predicassen la lei de Xinto, y desenquistaçen haziendo andar errado y perturbado el pueblo vos que sois Señor del Reino por ventura holgaseis con esto? Creo no. Pues por aqui podeis jusgar lo que yo tengo hecho. Lo que yo pienso y creo es que assi como vos por esta via hechando fuera el señor antiguo desse Reino os hizisteis señor nuevo del, que assi pretendeis quebrantar mis leys, y destruirlas con la vuestra y apoderaros deste Reino de Japon.

Estando pues yo por lo sobredicho lleno de colera y ayreado en este mismo tiempo apareçio una nave destrosada en el mar del Reino de Tosa que andava desgarrada y como perdida sobre las ondas de la mar. Hize aiuntar las haziendas que venian en ella sin las esparcir ni destribuir, y estava determinado de mandaroslas entregar. Mas por quanto los vuestros desse Reino quebrantaron mis leis retuve en mi poder las dichas haziendas, y no las podreis mas cobrar, y nos acontecio lo que dizen que el mal que uno haze, o quiere hazer a otro, torna sobre el mismo que lo haze. Mas con todo ya que aora por continuar las amistades antiguas me embiastes un embaxador de tan lexos passando los trabajos de las tempestades, y furiosas ondas, si quereis uniros con Japon, y confirmar estas amistades no embieis aca mas a predicar esta ley extraña, y falsa, y assi podreis en todo el tiempo tener comercio y trato de mercançia con este Reino de Japon, y los navios de trato y mercançia que de ahy vinieren trayendo una patente mia con mi sello, ningun mal, ni daño recibiran assi en la mar como en la tierra.

Los Japones que destros Reinos van y vienen a essa tierra si por ventura perturbaren, y desaguisaren al pueblo desse Reino, y no guardaren vuestras leys, los podeis prender, y encarcelar y examinando la causa los mandad iusticiar. Deyxare yo tornar para ay los navios del año passado, en que fue la gente de la nao, y dexare de matar a los marineros, y mas gente de la nao fue por no olvidarme de la antigua amistad que entre nosotros avia.

Recebi todo lo que me embiastes conforme a lo que venia escrito en la lista y en especial el elefante negro fue para mi cosa rara y nueva. En el fin del otoño del año passado vinieron a estos Reinos unos embaxadores de la China los quales prometieron de embiarme un elefante blanco, todavia estime en mucho que me embiaredes vos por este, porque los hombres de los tiempos antiguos hasta este presente estiman mucho qualquiera cosa rara que viene de lexos. Las cosas que decia os embio van escritas en otro papel las quales aunque son de poco valor embio en señal de benevolencia. Los marineros que el invierno passado mande detener aca en esta tierra los torno a embiar todos a esse Reino para tener piedad de la tristeza que sentiran sus parientes, y por me parecio que vos señor desse Reino tendreis dellos grande conpassion, y con esto acabo. En el año segundo de la era de Qeicho, a los 27 de la septima luna.[281]

No solo vale la pena reproducir esta carta entera; también cabe analizarla con cierto detalle, porque —a pesar de que es una traducción— resulta muy interesante conocer por el propio Hideyoshi su versión de lo sucedido en el incidente del *San Feli-*

[281] Toyotomi. *Al gobernador de Filipinas*, 1597, AESI-A, estante 2, caja 102, documento 45, legajo 999.

pe. Después de los protocolarios y acostumbrados saludos y agradecimientos, el Taikō explica que Japón profesa el shintoísmo, cuyas divinidades son el origen tanto de todo lo que hay en el mundo como del orden de la sociedad —aunque este último es un concepto más cercano al confucianismo—. De esta forma, retoma la misma idea que ya había expresado en anteriores cartas, la de Japón como país de los *kami* shintoístas. A continuación habla de los misioneros jesuitas, los que habían llegado hacía años, predicando una nueva religión que era maligna y que pervertía a los que se unían a ella, por lo que él la había prohibido. Se refiere, obviamente, al memorándum y al edicto de 1587, aunque quizá exagera un tanto con los adjetivos cuando dice «prohibi rigurosamente la dicha lei, y mande que totalmente la impidiesen», porque ya se ha visto que, en realidad, no llegó a implementarla del todo, en parte también porque los jesuitas —aunque la desobedecieron al no marcharse del país— decidieron mantenerse casi ocultos para no contravenirla de manera flagrante. En cambio, prosigue, hace poco que han llegado otros religiosos, esta vez desde Filipinas, que han empezado a recorrer el país predicando, y que ha decidido castigarlos no solo por eso, sino también porque le han informado de que la evangelización forma parte de un plan para conquistar otras tierras. Si nos fijamos en cómo lo dice, queda bastante claro que con esto último se refiere a los frailes castellanos, no a todos los misioneros en general, por lo que la sospecha de la quinta columna no recaía también en los jesuitas. Introduce entonces un razonamiento bastante lógico, al interpelar al gobernador acerca de una hipotética situación inversa, en la que shintoístas japoneses apareciesen en su tierra predicando esta doctrina, dando por hecho que las autoridades castellanas actuarían de la misma forma. Podríamos decir que Hideyoshi estuvo bastante acertado, teniendo en cuenta la frenética actividad en aquellos momentos de la Inquisición en los países católicos. A continuación vuelve a retomar el hilo de las conquistas castellanas, comentando que estos querían hacerse con Japón de la misma forma en la que habían conquistado Filipinas.

Pasa entonces a hablar más en concreto del asunto del *San Felipe*, y explica que su intención inicial fue la de devolver la carga a Manila, pero que no lo había hecho por la desobediencia de los franciscanos. Sin embargo, como el gobernador le había vuelto a enviar una embajada, estaba dispuesto a retomar las relaciones amistosas y a establecer acuerdos comerciales, siempre que no le enviasen más frailes. Quizá lo más interesante de este párrafo sea un pequeño detalle con el que lo empezaba, pues Hideyoshi ordena cronológicamente los acontecimientos de forma distinta a como aparecen en las crónicas tanto de jesuitas como de mendicantes. Porque cuando dice «Estando pues yo por lo sobredicho lleno de colera y ayreado en este mismo tiempo apareçio una nave destrosada en el mar del Reino de Tosa», revela que su enfado por la desobediencia de los franciscanos y —más importante— la sospecha del papel de los religiosos en las conquistas castellanas es anterior a la aparición del *San Felipe* en costas japonesas. Así, no se enteró de todo ello por la supuesta indiscreción del piloto del navío, sino que ya lo sabía y ya estaba muy disgustado por ello.

Concluye, entonces, la carta agradeciendo los regalos recibidos en la última embajada, y acaba con una muestra —sincera o no— de humanidad y compasión al decir que envía de vuelta a la tripulación del *San Felipe* por la piedad que siente por la tristeza de los familiares de los marineros.

Una carta, sin duda, muy reveladora, en la que queda claro el total y absoluto rechazo de Hideyoshi a la evangelización cristiana en Japón, un rechazo mayor aún —a tenor de sus palabras— que su interés por el comercio. Pero resulta también interesante mostrarla así, en la totalidad del documento, porque en algunas obras escritas más tarde por el ámbito mendicante, aparece solo de forma parcial, y curiosamente las partes omitidas son aquellas en las que se habla de los franciscanos, del concepto de la quinta columna, de la hipotética situación inversa, del galeón *San Felipe*, o de la devolución de los marineros,[282] con lo que se muestra a un Hideyoshi lleno de odio hacia el cristianismo, sin permitirle argumentar sus motivos.

En cualquier caso, todo parecía indicar que la misión japonesa, tanto la jesuita como la franciscana, estaba condenada a desaparecer. Pero la situación dio un giro completo en septiembre de ese mismo año 1598, cuando, la misma semana, se produjo un mismo hecho, primero, en Madrid y, después, en Kioto: el día 13 moría Felipe II y el 18 lo hacía Toyotomi Hideyoshi. Al primero lo sucedió de inmediato su hijo Felipe III, pero con el Taikō la sucesión no fue tan sencilla y todo se interrumpió, incluyendo tanto la guerra de Corea como las relaciones diplomáticas con Manila. Curiosamente, pese a la muerte de Hideyoshi, en las Filipinas se siguió temiendo una invasión japonesa, basando el temor, esta vez, en el final de la guerra en Corea y el consiguiente retorno de un ingente número de soldados a Japón, como le contaba Tello ya al nuevo rey Felipe III en una carta de mediados de 1599:

> Y aunque a el que gobierna [Japón tras la muerte de Hideyoshi] no le tengo por enemigo declarado ay poco que fiar en esta ocasion del Japon porque an buelto aquel reino cossa de cient mill hombres xapones soldados que estavan ocupados en la guerra de la Corea y estan aora baldios y pobres y podran yntentar algunos benir sobre esta tierra tan cobdiciada dellos por la fama del oro.[283]

En otra carta al monarca, fechada el mismo día pero enviada por la Real Audiencia de Manila,[284] se expresaban los mismos temores y se añadía que, como en la última carta que había enviado Hideyoshi —la que le dio a Navarrete— «pidio no le embiasen mas religiossos si querian durase la paz entre estos reynos y el suyo»,[285] Manila había decidido —al menos por el momento— hacer caso a esta petición para no ocasionar más problemas, incluso aunque hubiese muerto ya el Taikō, y pese a la insistencia de los franciscanos, que seguían pidiendo permiso para enviar más frailes a Japón.

Nuevo escenario tras Hideyoshi

Con la muerte del Taikō —que casi coincide con el inicio de la tercera visita a Japón de Alessandro Valignano, pues había llegado apenas un mes antes— termina el ámbi-

---

[282] Por ejemplo, en Morán 1867, p. 32.
[283] Tello. *A Felipe III, 12-7-1599*, AGI, Filipinas 6 R9 N161.
[284] El más alto tribunal de la corona castellana para sus territorios asiáticos, creado en 1583.
[285] Real Audiencia de Manila. *A Felipe III, 12-7-1599*, AGI, Filipinas 18B R9 N122.

to cronológico de este trabajo, pero creo acertado hacer aquí un brevísimo resumen de lo que sucedería inmediatamente después en la historia japonesa y, en especial, en su relación con los europeos. Ya se ha dicho que, antes de morir, Hideyoshi confió a sus cinco consejeros principales que actuasen como regentes del pequeño Hideyori hasta que este tuviese la edad necesaria para gobernar —de ahí que este gabinete haya pasado a la historia como el Consejo de los Cinco Regentes—. También se ha comentado que esto nunca se produjo, y que la situación fue semejante a la que se había producido unos años antes con el elegido como heredero de Oda Nobunaga y sus regentes, uno de los cuales era el propio Taikō. En efecto, no tardaron demasiado en aparecer las discrepancias, tanto entre estos cinco generales como entre los miembros del otro gabinete de Hideyoshi, el Consejo de los Cinco Magistrados, y se acabaron formando dos bandos enfrentados que, por trazar un esquema muy general, podríamos delimitar como señores del este contra señores del oeste, liderados por Tokugawa Ieyasu e Ishida Mitsunari, respectivamente. El Taikō no había enviado a Ieyasu a combatir en las campañas en Corea, lo que le había permitido ahorrar en gastos y tropas, y, además, había aprovechado el tiempo para establecer importantes y sólidas alianzas con otros señores regionales a través del matrimonio de sus numerosos hijos e hijas, así como para desarrollar medidas que aumentasen la productividad de sus ya prósperos territorios. Así, en ese momento, era el *daimyō* más poderoso de todo Japón.

El conflicto acabó desembocando en un enfrentamiento directo que tuvo como desenlace una de las batallas más famosas de la historia de Japón, la de Sekigahara, en el año 1600, donde los ejércitos de los señores del este se hicieron con la victoria y convirtieron a Ieyasu en el líder absoluto del país. En 1603, obtuvo del emperador el cargo de *shōgun*, aunque solo dos años más tarde se lo cedió a su hijo y heredero, momento en que él pasó a tener el título de *ōgosho* —*shōgun* retirado— para, como de costumbre, seguir ejerciendo el poder *de facto*. Este año se inicia, por tanto, el llamado periodo Edo, que duraría nada menos que hasta 1868, y, durante todo este tiempo, el gobierno de Japón se mantuvo siempre en manos de la saga iniciada por Ieyasu, el *shōgunato* Tokugawa. Ieyasu casó también a una de sus nietas con el hijo de Hideyoshi para asegurarse así su lealtad en el futuro, pero, en 1614, decidió que su mera existencia suponía un riesgo demasiado grande, pues podía hacer que algunos *daimyō* se rebelasen en su contra reclamando a Hideyori como legítimo gobernante de Japón. Así, buscó una excusa para atacarlo y, en dos campañas militares durante ese año y el siguiente, el conocido como asedio al castillo de Osaka, los Tokugawa acabaron para siempre con la amenaza potencial que suponía lo que quedaba del clan Toyotomi, cuando el joven Hideyori murió haciéndose el *seppuku*. Tras estas batallas, Japón entró en un largo periodo de paz casi absoluta durante más de dos siglos, con lo que se dio por concluida la larga etapa bélica que había empezado en 1467 con el estallido de la guerra Ōnin.

Volviendo al tema del contacto japonés con Europa, al llegar al poder Ieyasu, este detuvo el clima de cierta hostilidad hacia el cristianismo propio de los dos últimos años de gobierno de Hideyoshi, y se mostró tan tolerante con los misioneros cristianos como interesado por el comercio, en especial con Nueva España. Obviamente, las relaciones entre su gobierno y Castilla darían para otro trabajo como el presente, pero podrían resumirse aquí de manera muy breve, diciendo que los intentos de

Ieyasu por establecer acuerdos comerciales fueron respondidos por Castilla sobre todo con el envío de más religiosos. La corte castellana no parecía demasiado interesada en aquel momento en promover el comercio con Japón. Tan solo quería tener buenas relaciones con ellos porque, en su viaje de Manila a Acapulco, los navíos comerciales castellanos tenían que pasar muy cerca de las costas japonesas, a las que a menudo se veían arrastrados por las tormentas —como había sucedido con el galeón *San Felipe*, por ejemplo.

Por otro lado, un cambio muy importante coincidió en el tiempo con la llegada al poder de Ieyasu, ya que a partir del mismo momento, navíos tanto holandeses como ingleses empezaron a frecuentar las costas japonesas. Su llegada provocó una situación completamente nueva en la geopolítica regional, pues eran enemigos tanto de castellanos como de portugueses y, por ejemplo, para la corona de Castilla, las Filipinas pasaron a concebirse como un punto estratégico desde el que defender el imperio castellano en América ante estos recién llegados, intentando debilitarlos allí para que no atacasen las colonias americanas.[286] Tanto los holandeses como los ingleses estaban interesados en establecer relaciones comerciales con Japón, desplazando así a Castilla y Portugal —sus grandes enemigos en Europa— y, además, no parecían tener demasiado interés en convertir a los japoneses a su religión, algo que, sin duda, agradó sobremanera al *shōgunato*. Destacó en estas relaciones la figura de William Adams (1564-1620), un piloto inglés que trabajaba para Holanda, quien llegó a Japón en el año 1600 y, en poco tiempo, pasó a trabajar para el mismísimo Ieyasu como consejero para todo lo referente a las relaciones de Japón con Europa.

En cuanto a las disputas entre jesuitas y mendicantes por la evangelización de Japón, estas continuaron tanto en territorio japonés como en Roma, donde ambos ámbitos enviaron delegados para interceder en su favor ante el papa. Primero fueron los jesuitas los que pidieron a Clemente VIII que clarificase la situación tras el ambiguo breve de Sixto V de 1586 —el que aprovecharon los franciscanos para establecerse en Japón—, y este papa publicó, en 1597, una ratificación del breve de Gregorio XIII, el que confirmaba la exclusividad jesuita. Sin embargo, ese mismo año, los franciscanos presionaron también a ese mismo papa para que publicase dos nuevos breves: el primero de ellos autorizaba a esta orden a recoger reliquias en Roma para abrir con ellas nuevas iglesias en Filipinas, y el segundo garantizaba indulgencias a los cristianos que visitasen esas nuevas iglesias. En realidad, ninguno de los dos breves hablaba de Japón, pero, sorprendentemente, fueron —de nuevo— interpretados por los franciscanos como una derogación del breve de Gregorio XIII. Solo tres años más tarde, de nuevo Clemente VIII, y de nuevo a causa de presiones de la orden franciscana —quizá porque el anterior daba poca legitimidad a su posición—, publicó un nuevo breve, este mucho más claro, en el que por fin autorizaba a los franciscanos a predicar en Japón, aunque incluyó la limitación de que debían ser enviados allí por el arzobispo de Goa y, además, llegar por la vía portuguesa y no por la castellana, lo que provocó que ni jesuitas ni franciscanos se mostrasen satisfechos con esta nueva norma, por lo que no se solucionó el problema. Hasta 1608 no se acabó por fin con la polémica —que no con

[286] Alonso 2009 p. 33.

las quejas—, al establecer Pablo V (1552-1621) que todas las órdenes católicas eran libres de predicar en Japón con independencia de la vía utilizada para llegar allí.[287]

Más allá de las disputas entre las órdenes cristianas, las dificultades que el gobierno Tokugawa se encontró para hacer negocios con Castilla a través de Nueva España por la insistencia castellana en dar prioridad a la evangelización por encima de los negocios —un problema que no existía con holandeses e ingleses—, así como la potencial inestabilidad política que el cristianismo seguía planteando para un nuevo gobierno, fueron factores decisivos para que Ieyasu promulgase un edicto en 1614 mediante el cual expulsaba de nuevo a los misioneros cristianos y prohibía esa religión en todo el país. Esta política de Ieyasu sería continuada y potenciada durante las tres décadas siguientes por su hijo, primero, y su nieto, después, de forma mucho más drástica que en tiempos de Hideyoshi, pues se llevaron a cabo miles de ejecuciones tanto de misioneros como de creyentes japoneses. Es curioso que, durante esta época de persecución, las órdenes católicas encontraran nuevos motivos para el conflicto entre ellas y, por ejemplo, los mendicantes acusaron a los jesuitas de huir sin enfrentarse al gobierno y los *daimyō*, mientras que los franciscanos lo hicieron abiertamente, engrosando más su lista de mártires.[288] Pero pese a esta resistencia inicial, los europeos acabaron marchándose del país y el cristianismo fue erradicado de manera oficial. Desde entonces, y hasta que las potencias occidentales obligaron a Japón a abrirse al resto del mundo a partir de 1854, el gobierno Tokugawa mantuvo al país casi aislado del exterior —aunque no tanto como parte de la academia occidental suele afirmar—. En el caso de Europa, el único punto de contacto entre Japón y algún país europeo solo se produjo a través del comercio holandés, que estuvo permitido pero con muchas restricciones, y solo dentro de los límites de la pequeña isla artificial de Dejima, frente a la costa de —precisamente— la ciudad de Nagasaki.

[287] Tronu 2015, pp. 30-31.
[288] Marino 2015, p. 194.

Conclusiones

> He o mesmo que se agora vissemos em Roma ou em Lisboa dous mouros edificarem muito de preposito huna misquita junto de nossas igrejas.
>
> Luís Fróis[1]

Buena parte de las distintas conclusiones a las que se ha podido llegar con este trabajo han ido apareciendo ya, por lo que quizá no se desvelarán aquí demasiadas sorpresas importantes, pero resulta, sin duda, interesante y práctico recopilarlas en este momento y profundizar algo más en su análisis. En primer lugar, se mencionarán algunas de carácter más específico, que, por lo general, seguirán el mismo orden en que han aparecido ya en estas páginas, y, después, se desarrollarán otras más globales a partir de su conjunto. Algunas de ellas, en especial las primeras, anteriores a la parte principal de este trabajo —las relaciones entre el gobierno de Hideyoshi y los europeos—, no se ofrecen aquí como una conclusión contundente basada en un análisis profundo, puesto que pertenecen a la parte previa al propio objeto de estudio en sí, pero se incluyen por estar directamente relacionadas con las posteriores, a las que, en mayor o menor medida, refuerzan, como se verá.

Sobre la actitud de Oda Nobunaga ante las religiones

La forma en la que Nobunaga se relacionó con las religiones presentes en el Japón de su época puede resultar *a priori* un caso de contraste de blancos y negros, desde un enfoque según el cual combatió el budismo de una manera feroz y cruel mientras que protegió y benefició al cristianismo. Ha podido verse que fueron, en gran parte, los jesuitas quienes crearon esta narrativa que presentaba a este *daimyō* como el azote del budismo y el campeón del cristianismo —por lo menos hasta llegar a sus últimos años—, incluso falseando pequeños datos para que la historia encajase mejor en esta construcción. Pero también la propia sociedad japonesa vio en su guerra

[1] Fróis 9-9-1577, en 1598, p. 387v.

sin cuartel contra algunos monasterios budistas casi un sacrilegio, mientras que el resto de señores de la guerra no se atrevían a hacer algo así por motivos religiosos y por superstición, lo que contribuyó a esta leyenda negra de Oda Nobunaga que continúa hasta nuestros días.

Sin embargo, como se ha defendido en no pocas ocasiones, creo que deberíamos definir a Nobunaga como un absoluto pragmatista, a quien, en mi opinión, a Nicolás Maquiavelo le hubiera encantado conocer. Nobunaga no tenía ningún problema con el budismo *per se*, ni tenía ninguna predilección por el cristianismo *per se*; ambos eran solo herramientas eventuales que utilizar en su beneficio o potenciales peligros que había que erradicar llegado el caso. La diferencia es que, en efecto, llegó el caso con el budismo —con algunos grupos budistas— y no llegó a ser necesario con los misioneros cristianos. Nobunaga no prohibió las actividades religiosas de ningún monasterio budista de los muchos que había en sus territorios, e incluso construyó o reconstruyó varios de ellos. Tan solo combatió a todo aquel que se opusiera a su proyecto de conquista militar, fuese quien fuese, siendo aún más asertivo en el caso de estos grupos rebeldes relacionados con el budismo por ser ajenos al sistema samurái y, por tanto, imposibles de rehabilitar en su seno.

De la misma forma, creo que ha quedado bastante claro también que no sentía ninguna predilección especial por el cristianismo, pese a lo que pensaron los propios misioneros durante un tiempo, y que solo los favoreció porque hacerlo le comportaba ciertos beneficios sin tener que conceder demasiado a cambio. Sin embargo, se ha visto también cómo el propio Nobunaga, en 1580, había expresado a los misioneros sus dudas acerca de las verdaderas intenciones de la evangelización, y cómo durante la pequeña crisis que supuso el asedio al castillo de Takatsuki, primero llegó a amenazar a los Takayama con la destrucción total del cristianismo y, después, tras solucionar este asunto, redobló sus favores a los misioneros como premio a su ayuda, sin duda, un claro ejemplo de que para él la misión cristiana no era más que una de las muchas herramientas a su disposición para conseguir su objetivo. Defiendo aquí que si Nobunaga no llegó a prohibir y perseguir a esta religión fue sencillamente porque murió antes de haber podido conquistar Kyūshū, donde los jesuitas tenían un gran poder político que habría resultado intolerable para un proyecto tan centralizador como el suyo. En la zona central del país, la que él tenía bajo su control, el cristianismo no fue nunca tan influyente como para suponer un problema, mientras que allí sí lo era la actividad de algunos grupos budistas, y de ahí la actitud por completo diferente de este *daimyō* para con unos y otros.

Sobre la llegada de los comerciantes portugueses a Japón

A su llegada a Asia Oriental y, más en concreto, a Japón, los comerciantes portugueses resultaron muy beneficiados por toda una serie de factores. En primer lugar, por el bloqueo chino al comercio japonés —impuesto solo nueve años después de la llegada lusa a Japón—, pero también por la feliz coincidencia de una abundante producción

de seda en China y de plata en Japón, con una gran demanda de plata en China y de seda en Japón, lo que propiciaba una gran oportunidad de comercio. Un comercio que, debido a la prohibición china, no podía llevarse a cabo de forma directa entre ambos países y permitía, por tanto, una ventajosa situación para un eventual intermediario. Por último, se beneficiaron también de la peculiar situación política japonesa, que básicamente consistía en una gran guerra entre todos los territorios, lo que provocaba, a su vez, una fuerte competencia entre los distintos *daimyō* y un gran interés por su parte tanto por el comercio como por las armas de fuego. Es fácil ver que en todos estos factores existía una característica común, que todos ellos eran ajenos a los propios comerciantes portugueses, factores que escapaban a su control y que ellos no provocaron; así, en todos ellos, el agente activo fue el lado asiático.

Sobre la injerencia política de la misión jesuita en Japón

A lo largo de este trabajo se ha visto que los misioneros jesuitas estuvieron involucrados en no pocos casos de intromisión en asuntos políticos, y aunque no procede recuperarlos ahora, sí merece la pena nombrar algunos de ellos a modo de ejemplo. En algunas ocasiones, estas intromisiones se produjeron a petición de uno o varios *daimyō*, como en el citado caso del asedio al castillo de Takatsuki, ordenado por Nobunaga, o cuando, en 1567 y 1568, Ōtomo Sōrin pidió ayuda militar al obispo Carneiro, o cuando, un año antes, le suministraron armas y municiones a Ōmura Sumitada, o cuando a este mismo señor le prestaron ayuda militar cuatro barcos portugueses. En otros momentos, sin embargo, la injerencia de los jesuitas fue por iniciativa propia, como cuando el visitador Alessandro Valignano, en 1579, favoreció a Arima Harunobu regalándole víveres y arcabuces por valor de nada menos que seiscientos ducados, o cuando, poco después, no quiso bautizar a este mismo *daimyō* hasta estar seguro de que saldría vencedor de la contienda en la que estaba inmerso, o cuando, en 1586, Gaspar Coelho le ofreció a Hideyoshi, primero, la colaboración de varios señores cristianos para su campaña sobre Kyūshū, y, después, incluso ayuda militar portuguesa desde India para su proyecto de conquista de China.

Ya fuera atendiendo a peticiones ajenas o no, siempre se trató de injerencias que perseguían la consecución de objetivos en beneficio de la propia misión, como recibir a cambio autorizaciones para predicar en un territorio determinado o construir iglesias o escuelas, la conversión al cristianismo de un *daimyō*, en muchos casos seguida de la de todos sus súbditos y habitualmente también de la destrucción de templos y santuarios, etcétera. Se ha visto, además, que los propios jesuitas eran del todo conscientes de que la mayoría de estos nuevos conversos que habían entrado en el cristianismo, o bien por intereses económicos —los *daimyō*—, o bien por obligación —sus súbditos—, no eran en realidad verdaderos cristianos que hubiesen abrazado la religión por motivos de fe. Pese a ello, no parecía importarles más que por el hecho de que admitían que, si después de convertidos, no podían ser atendidos de manera adecuada —sobre todo por falta de personal—, su adhesión al cristianismo podía ser pa-

sajera y terminar en cuanto desapareciesen los intereses o la obligación que les había hecho convertirse en primer lugar. Sin embargo, mientras fuesen cristianos, sus conversiones eran contabilizadas debidamente, lo que daba como resultado unas enormes cifras que se enviaban a Roma y se difundían por Europa, donde la misión jesuita japonesa se vendía como un rotundo éxito. Por otro lado, y de la misma forma, los jesuitas eran, como mínimo, conocedores de las destrucciones sistemáticas de templos, santuarios e ídolos religiosos japoneses tras la conversión de un señor regional, y no hicieron nada por evitarlas —aquellas de las que no fueron ellos mismos los instigadores—, más allá de intentar que se llevasen a cabo de forma disimulada, en secreto y poco a poco, para no escandalizar a los gentiles, como admitía el propio Valignano en una carta de 1580.

Por todo ello, cuando Hideyoshi argumentaba que los jesuitas se inmiscuían en asuntos políticos, que tenían una gran influencia sobre los *daimyō* cristianos, que provocaban conversiones forzosas entre el pueblo japonés y que propiciaban la destrucción de templos, santuarios e ídolos religiosos japoneses, lo cual, en no pocas ocasiones, provocó revueltas populares —más o menos promovidas por monasterios budistas—, lo hacía, ciertamente, basándose en las evidencias de que disponía y no a causa de un capricho o de rumores infundados que hubiesen llegado a sus oídos.

Sobre las estrategias de Alessandro Valignano para la misión jesuita japonesa

Como ya se ha dicho, la principal política aplicada por los jesuitas dentro de su estrategia general de evangelización de Japón, la de la adaptación —la conocida como *accommodatio*—, ha sido y será descrita y analizada sin descanso en multitud de trabajos académicos. En muchos de ellos, sin embargo, esta política se describe como un ejercicio de relativismo cultural, una muestra del carácter humanista tanto de Valignano, en particular, como incluso de la orden jesuita en general. Se olvida, o se obvia, que fue un recurso que Francisco de Xabier, primero, y Valignano, después, se vieron casi obligados a aplicar —de nuevo— ante la peculiaridad del contexto japonés. Porque estos mismos misioneros jesuitas, en otros lugares con otros contextos, aplicaron estrategias muy distintas. En zonas donde el lado europeo tenía el control militar del territorio y donde la población local no era supuestamente tan *civilizada* como la de Japón, «la mejor que hasta agora está descubierta»,[2] se mostraron tan inflexibles como, por otro lado, exigía su propio contexto europeo, con una Iglesia inmersa en plena Contrarreforma. No solo eso, la propia adaptación aplicada en Japón no fue en realidad tan flexible como suele darse a entender en estas obras comentadas —sí lo fue para los estándares de su época, cierto, pero no tanto como suele decirse—, pues en realidad se circunscribía tan solo a aspectos de la vida diaria o las costumbres japonesas, y cuando se refería a temas relacionados con la religión, se

[2] De Xabier 5-11-1549, en 1979, p. 354.

aplicaba solo de forma muy superficial, permaneciendo siempre inmutables e incuestionados los aspectos centrales de la doctrina. Autores como Rubiés o Paramore han incidido de manera acertada en estos límites de la flexibilidad de Valignano, que no solo era una medida temporal,[3] sino que, además, no era utilizada para resolver algunos problemas que se respondían enfatizando la autoridad y la ortodoxia doctrinal, y no explicaciones racionales.[4]

De la misma forma, otros aspectos en los que se centró la misión jesuita obedecieron también al mismo objetivo final, pues, por ejemplo, daban una gran importancia a la educación, pero solo a la de los hijos de las élites, pues eran ellos los que, pasados unos años, se convertirían en la clase dirigente del territorio y podrían beneficiar a aquellos que los habían educado. Además, tampoco se trataba de proporcionarles todo el conocimiento de que se disponía en la Europa de la época, sino que ya se ha visto cómo Valignano ordenaba seleccionar bien el contenido de las clases y los libros utilizados, y, por ejemplo, cualquier obra o autor relacionados con otros cristianismos debían evitarse para mantener así la ilusión de una religión del todo unificada. Relacionado con ello, también se hizo todo lo posible para que los cuatro jóvenes japoneses enviados con la llamada embajada Tenshō viviesen aislados de cualquier conocimiento parecido durante su estancia en Europa. En pocas ocasiones vemos obras puramente altruistas por parte de los misioneros jesuitas, como es el caso de la inauguración de un hospital en Funai, que se trató, además, de la iniciativa personal del recién ingresado en la orden Luís de Almeida, quien decidió gastar en ello parte de su fortuna. E incluso entonces el proyecto fue abandonado cuando, lejos de contribuir al progreso de la misión cristiana en el lugar, provocó el rechazo de las élites locales, porque quienes se convirtieron al cristianismo fueron los miembros de las clases humildes en agradecimiento por las atenciones médicas recibidas.

Ha sido la historiografía posterior, sobre todo la elaborada por los propios jesuitas, la que, a lo largo de los siglos, ha creado una visión romántica e idealizada de figuras como la de Valignano, convirtiéndolo en un humanista, sin utilizar un enfoque crítico, y, así, es posible leer afirmaciones como que «su carácter crítico, y su cargo de Visitador que debía analizar de raíz los problemas pastorales, son garantías de objetividad»[5] sin ir más lejos. Precisamente es la falta de objetividad obvia al ser un autor jesuita la que permite defender un argumento tan vacío como este, no apoyado por evidencias documentales. Porque lo que vemos en los documentos es que Alessandro Valignano fue, ante todo, un gran político y un gran pragmático, y que solo fue superado en estos aspectos por aquellos con los que tuvo que —digamos— negociar, es decir, con Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi, que contaron con la ventaja de, además de ser también grandes políticos y grandes pragmáticos, tener de su lado el gobierno del país en el que se produjo el contacto entre ambos.

---

[3] Rubiés 2005, p. 239.

[4] Paramore 2008, pp. 256-257.

[5] López Gay 1966, p. 206.

Sobre la supuesta locura de Toyotomi Hideyoshi

Se ha podido ver cómo muchas de las decisiones tomadas por el Taikō, sobre todo en sus últimos años, se han solido atribuir a su personalidad explosiva, caprichosa y megalómana, e incluso a ataques de locura o a una senilidad sobrevenida. Pero ya se ha podido comprobar que este relato se debe, en gran parte, a la pervivencia de la imagen que sobre él crearon los cronistas jesuitas de la época, dependiendo de las relaciones que tuviesen con él en el momento en el que escribían —algo que, además, ya habían hecho antes con Oda Nobunaga—. Así, a veces utilizaban esta explicación *a posteriori* para hechos que en realidad habían sucedido antes de que Hideyoshi hubiese unificado todo Japón y hubiese entrado en esos últimos años de su vida, en los que suele situarse este cambio de personalidad. Decisiones como la de ordenar la muerte de su sobrino y heredero, o la de su maestro de la ceremonia del té, su proyecto de conquista de China y el cruel castigo impuesto a Corea, publicar el edicto de 1587 o condenar a muerte a los llamados mártires de Nagasaki y muchas otras por lo general se han atribuido a estos motivos.

Y este discurso suele funcionar porque se emplea esta explicación para diversos hechos, y la existencia en unos refuerza la certeza de que fuese así también en otros. Sin embargo, y creo que se ha podido ver en este trabajo, si se analiza cada uno de estos casos prescindiendo de los otros e intentando ver qué motivos pragmáticos podía haber detrás de decisiones que a nosotros —desde nuestro momento y lugar— nos pueden parecer extrañas, es fácil ver que en realidad había una lógica detrás de ellas y que, de hecho, no eran tampoco hechos desacostumbrados dentro de su contexto. Es más, la razón de muchos de ellos está también detrás de muchos otros que suelen citarse como genialidades que llevaron a Hideyoshi a conseguir gestas nunca vistas, como llegar a ser la persona más poderosa de Japón pese a haber nacido en el seno de una familia campesina.

Sobre la relación de Toyotomi Hideyoshi con los portugueses

Antes de empezar, cabe aclarar que en el encabezamiento de esta sección he utilizado la palabra portugueses para abreviar, como término que engloba, en este caso, a lo que he venido llamando «el ámbito portugués», para referirme tanto a la relación con la misión jesuita como con los comerciantes portugueses, e incluso a las relaciones diplomáticas con las autoridades del Estado da Índia, con independencia de la nacionalidad que tuviesen como individuos algunos de los integrantes de este ámbito.

Ya se ha dicho que, en un principio, tras hacerse con el control del clan Oda y empezar a dirigirlo ya en su propio nombre, Hideyoshi se mostró tan favorable hacia el cristianismo como lo había sido Nobunaga, y ya se ha descrito una serie de favores que concedió a la misión jesuita en esos años, entre alrededor de 1583 y 1587. Se trató de favores puntuales que le costaban muy poco al Taikō, como permitirles edificar una iglesia en Osaka, o que incluso consistían en meras promesas, como la de convertir a China en un país cristiano tras su conquista —a cambio, además, de ayuda mili-

tar portuguesa—. Aunque en realidad se trató de pequeños gestos, el hecho de que no se opusiera a la evangelización y que, además, siguiese combatiendo a algunos grupos rebeldes organizados en torno a monasterios budistas —por exactamente los mismos motivos por los que lo había hecho antes Nobunaga— llevó a los jesuitas a creer que la eventual conquista de todo Japón por parte de este señor y no de otro podría ser una gran noticia para ellos. Sin embargo, en estos primeros años, en los que el gobierno Toyotomi publicó diversas leyes y puso en marcha nuevas políticas a todos los niveles, ninguna estuvo relacionada con el cristianismo, ya fuese en contra o a favor de él. Ya se ha visto, por otro lado, que todas las medidas políticas adoptadas en esta etapa y, en general, durante todo el gobierno del Taikō, estuvieron encaminadas —como es lógico al tratarse de un nuevo gobierno tras una larga etapa de caos— a conseguir la estabilidad política y social de Japón.

La primera vez que se legisló al respecto fue en el año 1587, cuando Hideyoshi conquistó Kyūshū, lo que para los jesuitas, en la práctica, equivalía a que hubiese conquistado todo el país. Y ya se ha visto que esta ley, para sorpresa de los misioneros, resultó en una tajante prohibición de sus actividades, pero no me refiero en realidad —como pudiera parecer— al edicto del 24 de julio de 1587, sino al memorándum fechado un día antes, pues fue este el que se difundió entre las autoridades del país como una ley a seguir desde entonces, y no el edicto, que solo se utilizó para notificar a los misioneros que estaban expulsados de Japón. Y así, cuando se dice que más tarde Hideyoshi no implementó el edicto, hay que tener en cuenta que aunque esto es cierto, lo es literalmente, es decir, fue el edicto del día 24 lo que no se implementó —y su incumplimiento por parte de los jesuitas no fue castigado—, y en ningún caso el memorándum del día 23.

Por otro lado, en este memorándum aparecía el motivo principal del Taikō para desconfiar de los misioneros y de los cristianos en general, pues establecía con claridad un paralelismo entre estos y el desafío que habían supuesto los grupos rebeldes organizados en torno a monasterios budistas. El propio Hideyoshi había combatido a los monjes de Negoro o al Saiga-ikki con la misma determinación de Nobunaga en Hiei o el Hongan-ji, o sea, hasta su completa destrucción; y con ninguno de ellos usó la vía diplomática para conseguir su rendición, como solía hacer con sus enemigos, ni tampoco les perdonó la vida, como también acostumbraba incluso con aquellos a los que había tenido que vencer en el campo de batalla. Todos estos grupos rebeldes ponían en serio peligro ya no el gobierno del Taikō, sino todo el sistema samurái, por lo que no podían ser rehabilitados y reinsertados dentro de su misma estructura, como sí podía hacerse con señores regionales enemigos. Suponían, por tanto, un intento de subversión de la estructura según la cual se había ordenado la sociedad japonesa desde la llegada al poder de Minamoto Yoritomo en el año 1185. Y, para Hideyoshi, la misión cristiana suponía una amenaza completamente equiparable a la de estos grupos, e incluso con un agravante más, pues los jesuitas eran extranjeros, súbditos, por tanto, de un gobernante de otro país. En un trabajo muy reciente,[6] Correia expresa esta misma idea de un modo brillante:

[6] Tan reciente que he sabido de su existencia una vez terminada esta sección, pero he considerado muy oportuno incorporarlo.

> Hideyoshi conveyed a sense of violence associated with the Jesuit presence. This violence was not attributable to any specific Jesuit actions, but to the fact that they were an element exogenous to Japan and therefore potentially harmful to Japanese identity.[7]

Si no se combatió de inmediato a los cristianos del modo en que se había hecho con los miembros de los *ikki* fue por un motivo que aparece claramente en el edicto, es decir, el comercio portugués. La existencia de los grupos budistas rebeldes no ofrecía ninguna contraprestación, por lo que podían ser del todo eliminados y sustituidos por un nuevo monasterio al que le quedase claro que, desde ese momento, no debían inmiscuirse en asuntos políticos y dedicarse tan solo a temas religiosos, que además contribuían a mantener la estabilidad social. En cambio, Hideyoshi y el resto de *daimyō* creían —y que lo creyeran es la parte importante, no si en realidad era así— que sin los misioneros desaparecería el comercio portugués, y con él los sustanciosos beneficios económicos que aportaba también a la parte japonesa, una parte que, a partir de 1587, equivalía a decir el gobierno Toyotomi, pues este, desde entonces, pasó a controlar la ciudad y el puerto de Nagasaki. Incluso después de endurecer aún más las limitaciones a la evangelización, tras el incidente del *San Felipe*, Hideyoshi tuvo mucho cuidado de seguir autorizando a una decena de jesuitas a permanecer en Nagasaki para poder hacerse cargo de los asuntos religiosos de los comerciantes portugueses de la ciudad.

En cuanto al famoso edicto, mucho se ha hablado de las razones del Taikō para publicarlo, y, sobre todo, se ha mantenido el discurso establecido por la narrativa jesuita de la época, que lo atribuyó a un arrebato de furia por la influencia negativa de uno de sus consejeros, entre otros motivos. Ya he defendido que esta teoría carece de toda lógica, sobre todo por el sencillo hecho de que el memorándum se publicó un día antes, por lo que antecede a su supuesto enfado durante la madrugada del día 23 al 24, a las preguntas y respuestas que intercambió con el jesuita Gaspar Coelho y a la prueba a la que sometió al *daimyō* cristiano Takayama Ukon —se han visto también, por cierto, los motivos por los que eligió precisamente a este señor converso y no a otro—. Y ya se ha dicho que fue el memorándum lo que actuó como ley, y no el edicto. Y esta ley —incluso si incluimos también el edicto— no fue en absoluto una medida tan *ad hoc* como suele presentarse, sino que puede y debe englobarse dentro del conjunto de políticas domésticas encaminadas a conseguir la estabilidad social del país, de la misma forma que se había eliminado toda actividad política por parte de los monasterios budistas o se había requisado el armamento de cualquier tipo a quien no perteneciese a la clase samurái. Porque, además, incluso sin llegar a implementar el edicto al no expulsar de Japón a los misioneros, se podría afirmar que el conjunto de memorándum y edicto fue muy exitoso en cuanto a sus resultados, ya que Hideyoshi consiguió lo que pretendía con ellos, al frenar la actividad de la misión —en especial entre las clases altas—, evitar las intromisiones de los jesuitas en la política desde entonces y, sobre todo, al no asustar demasiado a los comerciantes portugueses, ahora que su gobierno controlaba este comercio. Por último, tener ese edicto publicado y claramente incumplido por parte de los jesuitas le permitió guardarse en la manga un castigo aún mayor que po-

[7] Correia 2018, p. 109.

dría utilizar en el momento en que más le interesase, como así acabó haciendo una década más tarde.

En lo que respecta a las relaciones con el ámbito luso-jesuita que se encontraba fuera de Japón, en concreto el que tenía Goa como base, es decir, el que he venido llamando Estado da Índia oficial, el análisis debe situarse en el contexto de la política exterior japonesa, que —cabe recordar— se reservó el propio Hideyoshi para sí mismo. En este sentido, se dio un único contacto diplomático entre ambos lugares, con la embajada del virrey de Goa que llevó el visitador Valignano ante el Taikō y la correspondiente respuesta de este. Sin embargo, y como defiendo que este contacto fue solo un movimiento más dentro de las políticas internacionales japonesas, creo que es más adecuado analizar este aspecto junto con las relaciones entre el gobierno Toyotomi y los castellanos de Manila.

Sobre la relación de Toyotomi Hideyoshi con los castellanos

Como he hecho antes, ahora he usado el término castellanos en el encabezamiento de esta sección para abreviar, al englobar con este vocablo lo que he venido llamando «el ámbito castellano», con independencia de la nacionalidad que tuviesen como individuos algunos de sus integrantes. Como sucedía al hablar del caso portugués, hay que distinguir entre las relaciones que el gobierno Toyotomi tuvo con los castellanos de Manila y con los que se establecieron en Japón, es decir, en este caso, con los franciscanos.

En cuanto a los primeros, puede verse que la aproximación de Hideyoshi al gobierno castellano de Filipinas fue casi idéntica a la de esos mismos años respecto al resto de actores de Asia Oriental —con la excepción de China—, e incluso a la India portuguesa, aunque en este caso fuese aprovechando que el virrey de Goa había hecho el primer movimiento. Si se analizan las cartas que envió a Manila, Taiwán, Corea o las Ryūkyū, se encuentran esencialmente los mismos mensajes. En resumen, solía empezar diciendo que había conseguido pacificar Japón, que estaba destinado a reinar sobre todo el mundo, que tal país o tal otro ya le habían rendido pleitesía, y ofrecía entonces al destinatario de la carta que hiciera lo mismo, amenazando de forma más o menos directa con un ataque militar en caso de negativa. En algunos de estos casos, como las Ryūkyū, Corea en un primer momento, la India portuguesa o la propia Manila, el propio Taikō en realidad creyó —se han visto ya los motivos en cada caso— que se había aceptado esa relación de vasallaje que él había exigido o propuesto.

Al mismo tiempo, esta estrategia en lo referente a la política exterior es también básicamente la misma que Hideyoshi había llevado a cabo antes en el propio escenario japonés, pues también en su trato con los *daimyō* rivales se ven estas mismas cartas, donde con tono amistoso les ofrecía que se convirtieran en sus vasallos y donde también incluía amenazas más o menos veladas en caso de negarse a ello. Es más, si se analiza la reacción del Taikō cuando creyó que uno de estos actores internacionales, Corea, le había traicionado tras haber aceptado su condición de país vasallo —siempre según la perspectiva de Hideyoshi—, se observa el mismo tipo de respuesta que había

aplicado antes en Japón ante rebeliones y traiciones, es decir, la aniquilación total. Así, el caso coreano es excepcional en cuanto a que fue el único en el que se acabó materializando un conflicto bélico, pero no fue en absoluto distinto al resto en cuanto a su planteamiento inicial, pues lo que se le pidió a Corea fue lo mismo que se había pedido al resto.

La única excepción la encontramos, esta sí, en el caso de China, pues China sí era un enemigo que abatir, y, para ello, se requería la colaboración del resto de actores regionales, en teoría vasallos de Japón, de la misma forma que para acabar, por ejemplo, con los Shimazu de Kyūshū, se había pedido la colaboración de vasallos recién incorporados, como los Chōsokabe de Shikoku. Y una vez se hubiera conquistado China, su enorme tamaño permitiría sin problemas repartir recompensas territoriales entre todos los vasallos del gobierno Toyotomi, tanto nacionales como internacionales. El proyecto de conquista de China, por otro lado, se ha visto que no solo se sustentaba en unas motivaciones de tipo político —equivocadas o no—, sino que, además, no se trató en absoluto de una improvisación o un arrebato, puesto que ya en 1586 había hablado de ello en una conversación con el jesuita Gaspar Coelho, e incluso formaba parte de los planes de Oda Nobunaga.

El contexto regional fue un factor clave en todo este tema, pues en el momento en que los europeos llegaron a Asia Oriental, la dinastía imperante en China, la de los Ming, estaba a punto de cortar sus vínculos diplomáticos y comerciales con un Japón que, a su vez, estaba desunido a causa de sus inacabables guerras internas, por lo que el gigante asiático recriminaba al débil gobierno japonés su incapacidad manifiesta para acabar con la actividad de los piratas que asolaban las costas chinas y coreanas, y terminó por, efectivamente, cortar las relaciones oficiales entre ambos países. Una vez Japón se unificó de nuevo bajo el gobierno de Hideyoshi, este no solo vio innecesario volver a establecer relaciones de tributo con los Ming, sino que también fue mucho más allá y decidió intentar invadirlos y subvertir así por completo el tradicional modelo regional. La aventura no resultó exitosa para los japoneses, pero ocasionó un gasto colosal para las ya maltrechas arcas chinas, lo que contribuyó de un modo muy significativo a la caída definitiva de la dinastía pocas décadas después. Así, cuando se analiza la relación que Hideyoshi tuvo con portugueses y castellanos, debe tenerse muy en cuenta el factor regional, la forma en la que este gobernante concebía el papel de Japón con respecto al resto del mundo, porque la relación con portugueses y castellanos fue parte de la política regional japonesa.

De esta forma, la aproximación del Taikō al gobierno de Manila no fue —de nuevo— en absoluto un caso único o peculiar, más allá de por el hecho de que trataba con un gobierno no autóctono del lugar en el que estaba. La carta que se envió con la primera embajada fue —insisto— como la que se hizo llegar a otros países, e incluso la respuesta castellana fue, de hecho, muy similar también, pues enviaron ya desde un primer momento a un religioso como representante, de la misma forma que, por ejemplo, el rey de las Ryūkyū había mandado como embajador a un bonzo budista en 1589. Por eso, y por la intercesión interesada de Harada Kiemon y otros, Hideyoshi entendió que se le estaba, en efecto, reconociendo como superior, tal y como afirmaba en la carta que envió a la isla de Taiwán a finales del año 1593. En cuanto al intercambio diplomático entre ambos gobiernos, el de Manila y el de Hideyoshi, el resultado fue —tal

y como se ha visto en el quinto capítulo— ciertamente ambiguo, si es que en realidad hubo un resultado, pues en la práctica no sucedió nada; sin embargo, desde la perspectiva tanto de unos como de otros, también podría considerarse como un rotundo éxito.

Por el lado japonés, ya se ha dicho que el Taikō creyó que había conseguido el vasallaje pretendido, formalizado en varias embajadas tributarias, pero, por la documentación, no se puede saber si en realidad fue así, o si, en cambio, fue consciente de la —tímida y disimulada— negativa castellana, pero prefirió mantener esas apariencias para establecer vínculos comerciales con Filipinas —aunque, por las cifras, ya se ha visto que este comercio no llegó a ser demasiado significativo—. Por el lado castellano, el mismo hecho de que no acabase sucediendo nada constituyó una gran victoria para el gobierno de Manila, porque ha quedado claro que todo su afán fue siempre ganar tiempo sin comprometerse a nada, y evitar o retrasar tanto como fuese posible una eventual conquista japonesa; como resume de un modo brillante Crossley, «the great achievement, the result of an outstanding piece of diplomacy, was that nothing happened!».[8] Además, este contacto diplomático supuso también un éxito para las órdenes mendicantes presentes en el archipiélago filipino —en especial, los franciscanos—, pues les dio la oportunidad de establecerse en Japón y empezar a trabajar allí. Al hacerlo, además, acabaron con el monopolio del que habían gozado los jesuitas durante más de cuarenta años, lo que supuso un gran problema para esta orden, arruinando su relato y dejando a los misioneros de la Compañía en una posición muy débil.

Si, en el caso de la misión jesuita japonesa, Hideyoshi fue tolerante con ella hasta que llegó un momento en el que decidió asestarle un golpe que, en realidad, suponía un toque de atención y no una destrucción completa para así no ahuyentar el comercio portugués, se observa una situación bastante equiparable en el caso de la misión franciscana. Hay opiniones enfrentadas al respecto de si los frailes se establecieron en Japón con permiso del Taikō o sin él, pero más allá de si fue de una u otra forma, lo que sí sabemos es que desde el principio hubo rumores que apuntaban a que los franciscanos en realidad habían ido con intención de predicar, incumpliendo, por tanto, la prohibición establecida por el gobierno en el memorándum de 1587, aún en vigencia. Sabemos también que el propio Hideyoshi respondió a estos rumores e informes afirmando que, de ser así, él se enteraría y castigaría tanto a los que predicaban como a los que escuchaban sus sermones, porque no quería en Japón una ley como la cristiana, que podía hacer que los hombres se uniesen contra él. Así, está claro que de la misma forma en que había pasado al llegar a Kyūshū en 1587, los temores del Taikō respecto al cristianismo residían en su capacidad política, y no en cuestiones meramente religiosas.

Esta capacidad política se había agravado, además, con la llegada al país de los franciscanos, pues en Japón se sabía que estos no eran portugueses, sino castellanos, y desde hacía tiempo se conocía tanto el carácter conquistador de este país como que solía valerse de la ayuda de los misioneros como una especie de quinta columna de sus ejércitos. Ya en el intercambio previo de embajadas, antes de la llegada efectiva de los frailes, una carta del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas había contribuido a fomentar esta idea, pues en ella había incluido una casi interminable lista de títulos y dominios

[8] 2016, p. 132.

de Felipe II, y cuando Hideyoshi la recibió, le pidió al embajador, el dominico Juan Cobo, que le mostrase todos esos territorios sobre un globo terráqueo. De la misma forma, en Japón sabían que estos mismos castellanos habían conquistado militarmente Manila y otras zonas de Filipinas, y que en esta conquista habían jugado un papel importante los misioneros. Y aunque el Taikō no lo supiese, han aparecido aquí muchos ejemplos de proyectos castellanos de conquista tanto de Japón como de China, algunos de ellos concebidos incluso por los propios misioneros, por lo que esta idea de la quinta columna no solo no es ninguna locura, sino que estaba muy justificada.

El golpe asestado a la misión franciscana, en ese paralelismo que establecía antes con el memorándum y el edicto de 1587, se encuentra en la ejecución de los frailes franciscanos y sus seguidores diez años más tarde —ya se ha visto que la inclusión en la lista de tres jesuitas fue puramente circunstancial—. El motivo oficial para la condena fue el incumplimiento de la prohibición de predicar el cristianismo que establecía el memorándum, y el asunto de la quinta columna solo fue utilizado como motivo en la comunicación de la sentencia a los propios ejecutados —como se había hecho ya con el edicto, por otro lado—; es muy posible que la razón de no incluirlo haya que buscarla en la sentencia pública, en que dar a conocer este temor a una invasión castellana habría proporcionado ante la población o los *daimyō* vasallos una imagen de debilidad del gobierno Toyotomi. De todas formas, y pese a que estas ejecuciones supusieron, sin duda, un gesto contundente, para Hideyoshi no tuvieron el carácter de una medida definitiva y, como había sucedido diez años antes, no fueron más que un toque de atención que tan solo hacía referencia a la predicación del cristianismo en Japón, mientras que, al mismo tiempo, se pretendía mantener las relaciones de amistad —o vasallaje— y comercio, tal y como se expresaba en la carta que el propio Taikō hizo llegar a Filipinas en la primera comunicación que hubo tras las ejecuciones.

Sobre la actitud de Toyotomi Hideyoshi hacia el contacto con los europeos

La carta que Hideyoshi envió a Goa como respuesta a la visita de Alessandro Valignano en calidad de embajador del virrey y la que más tarde remitió a Manila después de las ejecuciones de los llamados mártires de Nagasaki, también como respuesta a una última embajada castellana, son, en mi opinión, los mejores documentos disponibles para entender la actitud del Taikō al respecto de las relaciones tanto con portugueses como con castellanos.

En ellas, por un lado, tocaba temas concretos relacionados con los asuntos que en ese momento estaba tratando con portugueses y con castellanos, respectivamente. Dentro de estos temas específicos y coyunturales decía, por ejemplo, que los jesuitas habían incumplido su prohibición de 1587, que los franciscanos habían hecho lo mismo tras su llegada unos años más tarde y que, además, estos formaban parte de un plan de conquista de Japón, del que él ya era consciente antes del incidente del *San Felipe*, etcétera.

Resultan mucho más interesantes, sin embargo, los fragmentos en los que hablaba de forma más genérica sobre el problema que había supuesto la llegada de los europeos

a Japón, donde se exponían unas ideas que aparecen en ambas cartas. A este respecto, afirmaba que en Asia había tres religiones que venían a ser la misma con distintos nombres, puesto que lo importante en ellas era que ayudaban a mantener la estabilidad social, lo que nos muestra que para él no era importante el aspecto ideológico o doctrinal de estas religiones. Por otro lado, establecía que la religión cristiana, a diferencia de las asiáticas, era de carácter excluyente e intolerante, pues no solo no podía funcionar de forma sincrética junto con otra de estas tres religiones, como hacían ellas entre sí, sino que su implantación comportaba de manera necesaria la destrucción de las otras —la quema de templos y santuarios en feudos de señores conversos respaldaba, sin duda, esta idea—. Por todo ello, concluía que el cristianismo constituía una clara amenaza para la estabilidad social —en este caso— de Japón, y esta era el primer objetivo de las políticas del gobierno de Hideyoshi. Por ello, las relaciones con portugueses y castellanos formaron parte inequívocamente del conjunto de estas políticas, con las que encajan a la perfección, con lo que queda claro que no son en absoluto ni medidas *ad hoc* ni fruto de ese carácter megalómano, caprichoso y senil que promovieron los cronistas jesuitas. De hecho, quedaba muy claro —sobre todo en la misiva enviada a Manila y en referencia a las ejecuciones de Nagasaki— que los motivos que movían al Taikō eran tan solo políticos. En esta misma carta llegaba a plantear incluso una hipotética situación en la que ciudadanos japoneses viajasen hasta los países católicos para predicar allí su propia religión shintoísta, planteando que las autoridades de estos países no habrían reaccionado mucho mejor que él, en un argumento que resulta bastante acertado conociendo la Europa de la época. Por último, establecía su deseo de mantener la amistad y el comercio, lo que fue, desde el principio, el principal interés que Hideyoshi tuvo en este contacto con los europeos.

Conclusiones generales

La misión jesuita en Japón consiguió ser exitosa durante sus primeras décadas de existencia, o durante la que, en la introducción, denominaba «primera etapa» del contacto entre Japón y Europa —de 1543 a 1587—, en gran parte debido a la situación política interna japonesa, sobre todo por la desunión y la falta de un gobierno central que controlase todo el país. En este clima de inestabilidad y cambio constante, los misioneros pudieron negociar con señores regionales ávidos de ingresos que les permitiesen imponerse a sus enemigos, unos señores que vieron en los jesuitas una forma de acceder al comercio portugués y a los beneficios que este comportaba. Así, con la ventaja que da conocer cómo se desarrollarían los acontecimientos en las décadas posteriores y cómo reaccionaron los gobiernos centrales cuando finalmente los hubo, me uno, sin duda, a la visión historiográfica que afirma que fue, en realidad, una suerte para la misión católica que Japón se encontrase entonces en una situación de inestabilidad política total, pese a que, en su momento, Francisco de Xabier viese como una desgracia la inexistencia de un poder central. En realidad, tener que lidiar con una multiplicidad de poderes les permitía —por decirlo así— tener varias apuestas sobre la mesa y, si una de ellas fallaba, no suponía una derrota total, pues si un *daimyō* resultaba ser contrario al cristianismo, los misioneros solo tenían que trasladarse a otro territorio y pro-

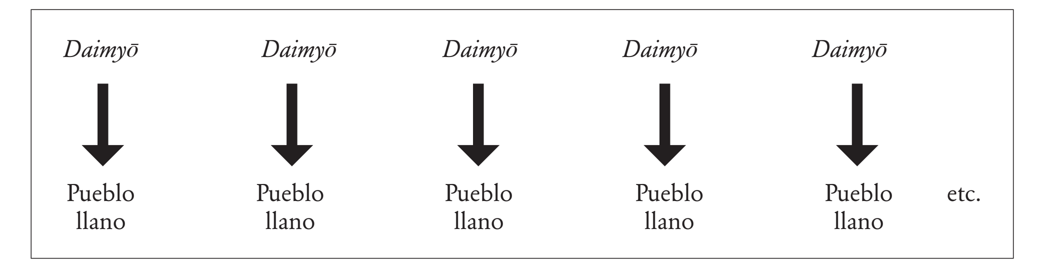
bar allí, pero en ningún caso podían ser expulsados del país. Además, otros factores internos ya comentados ayudaron a la introducción del cristianismo en Japón, como la existencia de un único idioma en todo el país, la coexistencia de varias religiones con diversas corrientes, e incluso la creencia de que los misioneros venían desde India —lo que, en cierto modo, no dejaba de ser cierto—. Todos estos factores han sido a menudo infravalorados por muchos autores de trabajos relacionados con este tema, quienes a menudo han otorgado todo el mérito de este éxito en las fases tempranas de la misión al trabajo y la virtud de los propios misioneros, convirtiéndolos así casi en los únicos agentes activos del proceso, una idea que cabría descartar.

Con la llegada de Hideyoshi al poder, sin embargo, todo cambió —en especial, con su conquista de Kyūshū—. Si he dicho que hasta entonces los misioneros podían mantener varias apuestas al mismo tiempo, con la instauración de un gobierno central —y por seguir con el mismo símil—, no tuvieron más remedio que confiar en una apuesta de todo o nada. Así, el nuevo gobernante podría haber resultado ser un simpatizante del cristianismo, o incluso un cristiano él mismo, o haber visto de alguna forma en esta religión una manera de afianzar su poder, de forma parecida a como había hecho el gobierno imperial casi un milenio antes con la llegada del budismo a Japón. Sin embargo, era mucho más probable que un nuevo gobernante militar del país viese el cristianismo como una fuente de inestabilidad social, o incluso como una amenaza potencial. De hecho, el núcleo mismo de la propia estrategia jesuita consistía precisamente en esta misma idea, la de que los movimientos de abajo arriba se pueden y suelen percibir como una amenaza, y no son, por tanto, aconsejables.

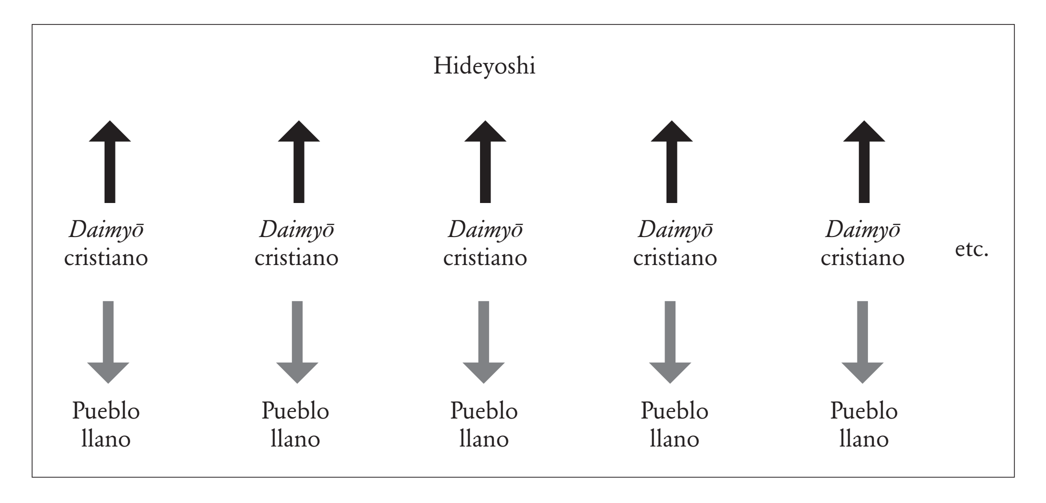
Analizaré esto. Es conocido y muy a menudo comentado que la estrategia jesuita funcionaba en sentido descendente, de arriba abajo, ya que pretendían convertir primero a las élites, y cuanto más poderosas, mejor. Cabe recordar, en este sentido, que uno de los primeros movimientos del pionero Francisco de Xabier consistió en viajar a Kioto para intentar entrevistarse con el emperador. Al hablar de este asunto siempre se incide en las ventajas de este sistema, pues es obvio que si un señor se convertía al cristianismo, era muy fácil —ya se ha visto que casi automático, de hecho— convertir a todos sus súbditos. Sin embargo, aunque se incide en las ventajas de hacerlo así, no suele hablarse de las desventajas que comportaría no actuar de este modo, lo que puede parecer lo mismo pero no lo es. Si la estrategia hubiera sido la opuesta, o sea, ascendente, convirtiendo primero al pueblo llano y luego a las élites, los misioneros se habrían encontrado con dos problemas. Del primero se ha observado ya un ejemplo en este trabajo al hablar del hospital de Funai, y es que si las clases populares se convertían al cristianismo, esta religión era percibida por las elitistas clases altas como algo propio del populacho y, por tanto, la rechazaban. Pero el segundo problema resulta aún más decisivo, porque la conversión del pueblo llano podía ser percibida por el señor de ese territorio como una amenaza y, por tanto, perseguir el cristianismo, por ejemplo, prohibiéndolo en su territorio. Así, la estrategia jesuita —por todo esto— consistió en trabajar al mismo tiempo en diversos escenarios, en los que, a su vez, se intentaba evangelizar de arriba abajo.

El sentido descendente de esta estrategia, sin embargo, se convirtió de manera automática en ascendente en el mismo momento en que Hideyoshi conquistó Japón —o, a efectos prácticos, la isla de Kyūshū—. Desde su punto de vista, al situarse por

encima de los *daimyō* que hasta entonces habían estado a su mismo nivel, se trataba de un movimiento desde abajo. Y así, a ese movimiento se le deben aplicar las desventajas o problemas que supone aplicar una estrategia de abajo arriba ya descritas, y, en especial, el segundo de estos problemas, es decir, el cristianismo es percibido por quien se encuentra arriba como una amenaza.



14. Esquema del movimiento descendente de la estrategia jesuita.



15. Esquema del movimiento ascendente —desde la perspectiva de Hideyoshi— de la estrategia jesuita.

Por todo ello, el rechazo de Hideyoshi a la misión cristiana en general no supuso, en realidad, una reacción inesperada o imprevisible —y, menos aún, fruto de la locura—, sino que, como puede verse aquí, encajaba perfectamente con los posibles escenarios con los que contaba la propia estrategia jesuita y por los que se había llevado a cabo de la forma en la que se hizo.

Por otro lado, y dentro de la tónica general de atribuir al lado europeo —ibérico en este caso— el papel de motor activo de todo lo sucedido durante esta época de contacto, es muy común afirmar que la enemistad entre los ámbitos portugués y castellano fue una de las principales causas del fracaso de estas relaciones con Japón. Como he defendido a lo largo de estas páginas, y a lo largo del trabajo en general, la respues-

ta japonesa vino dada en todo momento por su situación política particular, y no hubo, por tanto, mucho que los portugueses o castellanos hubieran podido hacer para que dicha respuesta hubiese sido mejor o peor. Las órdenes religiosas y los distintos países implicados han pasado siglos culpándose entre ellos de haber sido la causa de la eventual expulsión de los europeos en general, al haber trasladado sus disputas en Europa a tierras japonesas; pero Japón los expulsó por motivaciones políticas internas, con independencia de su comportamiento. Y digo Japón, porque esta no fue una política exclusiva de Hideyoshi. Ya se ha argumentado que creo —incluso concediendo que se trata de una situación contrafactual— que Nobunaga habría hecho lo mismo de haberse presentado la ocasión, y sabemos que los tres primeros Tokugawa aplicaron las mismas medidas que el Taikō, llevándolas, además, hasta el final, por lo que se observa una especie de coherencia histórica en la respuesta japonesa al contacto con Europa.

Volviendo a la —creo que equivocada— idea de la desunión ibérica como motivo del fracaso, es fácil suponer que si Portugal y Castilla hubiesen dado una imagen de unidad sólida, seguramente habrían supuesto una amenaza potencial aún mayor a ojos de Hideyoshi. Esta imagen de unidad no fue posible, además de porque —como se ha visto— las órdenes patrocinadas por ambos países, e incluso los diferentes gobiernos coloniales, se mostraron reacias a colaborar, también porque Felipe II mantuvo ambos imperios separados. Esto se hizo por cumplir la promesa que había hecho a la corte portuguesa para ser aceptado como rey, pero también porque los asuntos asiáticos nunca fueron importantes para este monarca. Como dice Parker, uno de los principales biógrafos de Felipe II, al hablar de los planes de conquista de China u otros lugares de Asia, «no prestó atención a estos desaforados planes procedentes de la periferia de su nuevo imperio —si es que, en todo caso, llegó a enterarse de ellos alguna vez—».[9] La cita, como curiosidad, pero, sin duda, muy sintomática, pertenece a una extensísima biografía de cerca de mil cuatrocientas páginas en las que no aparece, sin embargo, nada de todo lo que se ha hablado aquí; lo más cercano es una única aparición de López de Legazpi para decir únicamente que envió de regalo a Felipe II «un arcabuz de la China»[10] en 1567 —que, por la fecha, con seguridad sería, además, japonés—. Esto da una idea de que, en realidad, los asuntos asiáticos no eran en absoluto ya no prioritarios, sino ni siquiera significativos para la corte castellana, y de ahí la desesperación del gobierno de Manila, reclamando una y otra vez el envío de más dinero y más tropas, aterrorizado con la idea de una invasión japonesa.

Por último, si bien ya he defendido que la llegada de las armas de fuego tuvo un impacto significativo en el escenario japonés al acelerar el proceso de unificación, no creo que en el caso del cristianismo pueda en absoluto hablarse de un impacto equivalente. No he querido ofrecer muchas cifras con respecto al número de conversiones, pero es bastante común decir que, en su momento máximo, en torno a 1597-1600, se llegó a las trescientas mil. También está bastante aceptado que esta cifra estaba seguramente bastante inflada por los cronistas jesuitas pero, incluso si la diésemos por buena, lo que sí se ha podido ver a lo largo de este trabajo es que la gran mayoría de estos

[9] Parker 2013, p. 731.
[10] *Ibid.*, p. 427.

bautismos obedecieron a conversiones forzosas decretadas por diversos *daimyō* que, a su vez, se habían hecho cristianos solo por intereses económicos. Como es obvio, habría casos también tanto de conversiones por motivos de fe como de conversos forzosos que, después, al recibir la doctrina cristiana, se sintiesen cristianos de forma sincera y genuina, pero, cuando se trata de feudos de unas decenas de miles de súbditos que de la noche a la mañana pasaban a ser oficialmente cristianos, estos casos auténticos quedan, por comparación, empequeñecidos. Así, creo que resulta del todo inapropiado usar expresiones tan utilizadas en la academia occidental como las del «siglo cristiano de Japón» o «siglo ibérico de Japón», cuando se ha podido ver cómo en las crónicas oficiales de figuras como Nobunaga o Hideyoshi el tema del contacto con los portugueses y los castellanos apenas se nombra. En Japón, de mediados del siglo XVI a mediados del XVII, fue el siglo del final de las guerras y el restablecimiento de un gobierno central.

Cronología

1467 Inicio de la guerra Ōnin

1477 Final de la guerra Ōnin

1498 Vasco da Gama llega a India

1510 Conquista portuguesa de Goa

1534 Nacimiento de Oda Nobunaga
Fundación de la Compañía de Jesús

1537 Nacimiento de Toyotomi Hideyoshi

1539 Nacimiento de Alessandro Valignano

1540 Aprobación por el papa de la Compañía de Jesús

1543 Llegada de los portugueses a Japón

1549 Final de las relaciones China-Japón
Llegada de los jesuitas a Japón

1552 Nobunaga se convierte en el líder de su rama del clan Oda

1556 Los portugueses se establecen en Macao

1558 Hideyoshi entra al servicio del clan Oda

1559 Nobunaga se hace con el control de todo el clan Oda
Establecimiento de la primera misión jesuita en Gokinai

1560 Batalla de Okehazama

1563 Primer *daimyō* en convertirse al cristianismo, Ōmura Sumitada

1565 Ashikaga Yoshiaki pide ayuda a Nobunaga para hacerse con el *shōgunato*
Miguel López de Legazpi es nombrado gobernador de Filipinas

1566 Valignano ingresa en la Compañía de Jesús

1568 Nobunaga toma Kioto

1569 Primera entrevista entre Nobunaga y un jesuita

1570 Hideyoshi se convierte en comandante de tres mil soldados del ejército de Nobunaga

1571 Asedio al monte Hiei
Nagasaki se convierte en la terminal del comercio portugués con Japón

1573 Valignano es nombrado visitador de las Indias Orientales
Nobunaga expulsa a Ashikaga Yoshiaki, final del *shōgunato* Ashikaga y el periodo Muromachi, inicio del periodo Azuchi-Momoyama
Valignano sale de Roma hacia Portugal
Hideyoshi se convierte en *daimyō*

1574 Valignano llega a Goa

1575 Batalla de Nagashino

1577 Valignano llega a Melaka
Hideyoshi inicia la campaña contra el clan Mōri

1578 Bautismo de Ōtomo Sōrin

Takayama Ukon traiciona a Araki Murashige entregando el castillo de Takatsuki a Nobunaga

Valignano llega a Macao

1579 Valignano llega a Japón

1580 Ōmura Sumitada cede Nagasaki a los jesuitas

Nobunaga conquista el Hongan-ji

Empiezan a funcionar las primeras instituciones educacionales de los jesuitas

1581 Valignano se reúne con Nobunaga

1582 Valignano deja Japón junto a la embajada Tenshō

Muerte de Nobunaga

Hideyoshi vence a Akechi Mitsuhide

Reunión del clan Oda en el castillo de Kiyosu

1583 Valignano llega a India

1584 La embajada Tenshō llega a Lisboa

La embajada Tenshō llega a Madrid

Hideyoshi controla el clan Oda

1585 La embajada Tenshō llega a Roma

Hideyoshi conquista la isla de Shikoku

Hideyoshi recibe el título de *kanpaku*

Creación del Consejo de los Cinco Magistrados

1586 La embajada Tenshō sale de Europa

Hideyoshi recibe en audiencia a Gaspar Coelho y Luís Fróis

Ōtomo Sōrin pide ayuda a Hideyoshi contra el clan Shimazu

Hideyoshi recibe el título de gran ministro

1587 La embajada Tenshō llega a Goa

Hideyoshi conquista la isla de Kyūshū

Hideyoshi publica el edicto de expulsión de los misioneros

1588 Hideyoshi publica el edicto contra la piratería

Hideyoshi publica el edicto de confiscación de armas a la población civil

Valignano y la embajada Tenshō llegan a Macao

1589 Nacimiento de Hideyoshi Tsurumatsu

1590 Gómez Pérez Dasmariñas es nombrado gobernador de Filipinas

Asedio al castillo de Odawara

Hideyoshi transfiere a Tokugawa Ieyasu a Kantō, que sitúa su base en Edo

Valignano y la embajada Tenshō llegan a Japón

1591 Valignano y la embajada Tenshō son recibidos por Hideyoshi

Muerte de Sen no Rikyū

Hideyoshi conquista el norte de Japón

Japón unificado

Muerte de Toyotomi Tsurumatsu

Hideyoshi abdica como *kanpaku* en favor de su sobrino Toyotomi Hidetsugu, y él pasa a ser *taikō*

Hideyoshi publica el edicto que define las distintas clases sociales

Hideyoshi autoriza el comercio japonés con Manila

1592 Hideyoshi publica el edicto que prohíbe la movilidad entre clases sociales

Inicio de la primera invasión de Corea

Primera embajada japonesa a Manila

Valignano abandona Japón

Primera embajada castellana a Japón

1593 Llegada de los embajadores Ming a Japón

Nacimiento de Toyotomi Hideyori

Hideyoshi deja la base de Nagoya y se establece en Kioto

Segunda embajada japonesa a Manila

Segunda embajada castellana a Japón, llegada de los franciscanos

Luis Pérez Dasmariñas es nombrado gobernador de Filipinas

1594 Tercera embajada japonesa a Manila

Tercera embajada castellana a Japón

1595 Valignano llega a Goa

Muerte de Toyotomi Hidetsugu

Valignano renuncia a ser visitador de India, pero sigue siéndolo de Japón y China

Creación del Consejo de los Cinco Regentes

1596 Fracaso de las negociaciones sobre la guerra de Corea

Francisco Tello de Guzmán nombrado gobernador de Filipinas

Incidente del galeón *San Felipe*

1597 Ejecución de los veintiséis mártires de Nagasaki

Inicio de la segunda invasión de Corea

Valignano llega a Macao

1598 Valignano llega a Japón

Muerte de Felipe II

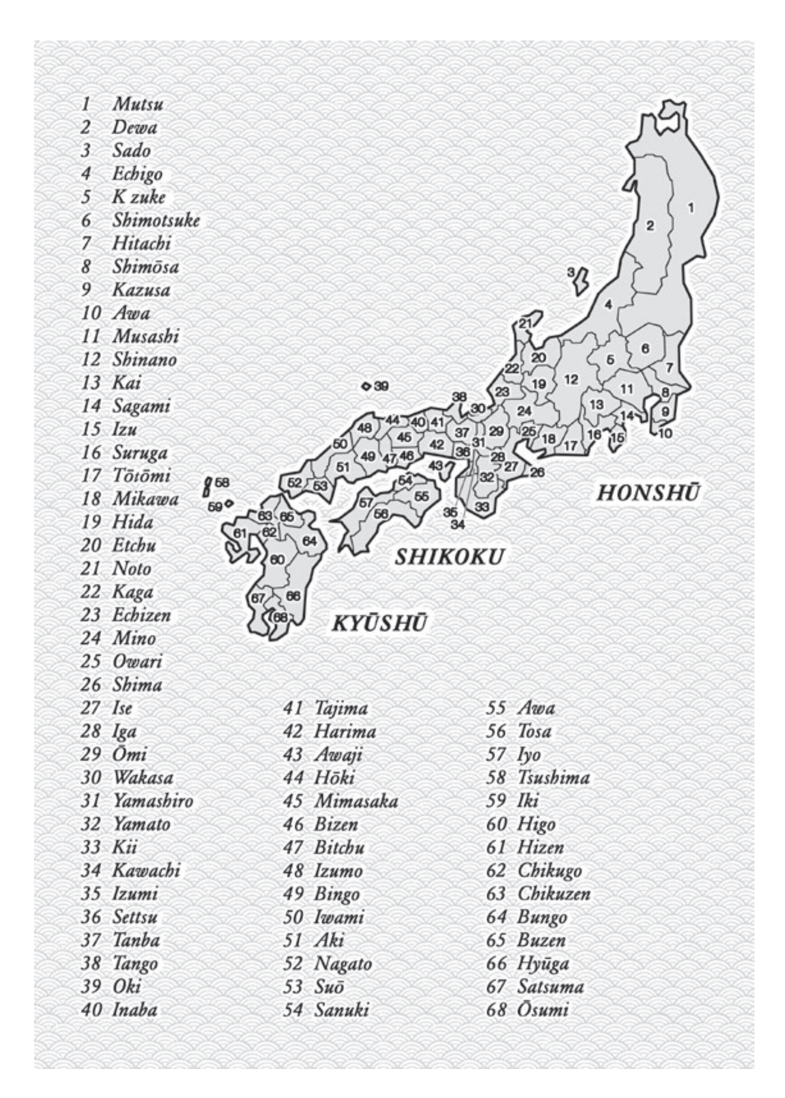
Muerte de Hideyoshi

1600 Batalla de Sekigahara

1603 Tokugawa Ieyasu es nombrado *shōgun*, final del periodo Azuchi-Momoyama e inicio del *shōgunato* Tokugawa y el periodo Edo

1615 Muerte de Toyotomi Hideyori

Mapas generales



Antiguas provincias japonesas



Actuales prefecturas japonesas

Abreviaciones

En el apartado «Bibliografía», así como en las correspondientes notas a pie de página a lo largo de todo el trabajo, se han utilizado las siguientes abreviaturas y siglas:

AESI-A — Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (Madrid)

- leg. — Legajo

AGI — Archivo General de Indias (Sevilla)

- R — Ramo
- N — Número

AHCJC — Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Catalunya (Barcelona)

- doc. — Documento

ARSI — Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

- Jap.-Sin. — Colección Japónica-Sínica

BNE — Biblioteca Nacional de España (Madrid)

BRAH — Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid)

HIUT — Historiographical Institute of the University of Tokyo

Bibliografía

Bibliografía primaria

Almeida, Luís de. *A los padres y hermanos de la Compañía, 25/10/1562*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 4, 269-278.
— *A los hermanos de India, 17/11/1563*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 5, 91-100v; copias en italiano en 36-51v y 52-79, y otra en portugués en 80-90v.
Álvares, Jorge. «Informe sobre Japón». Carta. En *Missões dos jesuitas no Oriente nos seculos xvi e xvii*, editado por Jeronymo da Camara Manoel. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.
— «Informe sobre Japón». Carta. En *El padre maestre Francisco Xavier en el Japón*, editado por Izawa Minoru. Tokio: Sociedad Latino-Americana, 1969.
Añoveros Trías de Bes, Xabier. «Cartas y documentos escritos por san Francisco Javier». *Revista Príncipe de Viana* 230 (2003): 587-611.
Asakawa Kan'ichi. *The documents of Iriki*. Tokio: Japan Society for the Promotion of Science, 1955.
Asano Yoshinaga. *A Asano Nagamasa, 1598*. Carta. En 近世日本国民史 (*Kinsei Nihonkokumin shi* - «Historia moderna temprana del pueblo japonés»), vol. 10. Tokio: Meiji Shoin, 1935.
Ascensión, Martín de la. *Relación de las cosas del Japón para don Luis Pérez Dasmariñas*. Informe. Incluido en AGI, Filipinas 18B R7 N70. Transcripción en AHCJC, colección Pastells, índice 5, doc. 165.
Bautista, Pedro. *A Felipe II, 26/6/1598*. Carta. AGI, Filipinas 84 N80.
Cabral, Francisco. *A Francisco de Borja, 5/9/1571*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 20-22.
— *A Diego Miró, 6/9/1571*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 23-24v.
Cabral, Juan. «A los hermanos de la Compañía de Jesús en Portugal, 15/11/1566». Carta. En *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y vno*. Alcalá: Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575.
Coelho, Gaspar. *Carta Anua de 1581, 15/2/1582*. ARSI, Jap.-Sin. 46, 57-79.
— «Carta Anua de 1588, 24/2/1589». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Évora: Manoel de Lyra, 1598.
Colín, Francisco. *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*. Barcelona: Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía, 1904.
Cooper, Michael (ed.). *This Island of Japon. João Rodrigues' Account of 16th-Century Japan*. Tokio: Kodansha International, 1973.
Cruz, de la. *Al general de la Compañía, 25/2/1599*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 13 (2), 269-277.

Descripción de la India Oriental, govierno de ella y sucesos acaecidos en el año 1639. BNE, Mss 3015.

Documento de donación a los jesuitas de los territorios de Nagasaki y Mogi, 1580. ARSI, Jap.-Sin. 23, 9.

Figueiredo, Belchior de. *A los padres y hermanos de la Compañía de Portugal, 21/10/1570*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 6, 297-300v.

Fróis, Luís. «Aos Irmãos da Companha de Jesus em Goa, 1/12/1555». Carta. En *Archivo Historico Portuguez*, vol. III. Lisboa, 1905.

— *A Francisco Perez, 6/3/1565*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 5, 221-224.

— *A los padres y hermanos de Bungo, 19/6/1565*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 5, 248-251v.

— «A los padres y hermanos de la Compañía, 30/6/1566». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— «A Belchior de Figueiredo, 1/6/1569». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— «1/6/1569». Carta. En *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y vno*. Alcalá: Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575.

— «Al padre Belchior de Figueiredo, 12/7/1569». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— *A Antonio de Quadros, provincial de la India, 4/10/1571*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 63-65v.

— «9/9/1577». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— *14/4/1581*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), 1-6v.

— *Al general de la Compañía, 5/11/1582*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), 96-104.

— *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses (1585)*, editado por Ricardo de la Fuente. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003.

— «A Alessandro Valignano, 17/10/1586». Carta. En *Segunda Parte das Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa*. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— «Carta do padre Luis Frões da Companhia de Iesvs, em a qual da relação das grandes guerras, alterações, & mudanças, que ouvo nos reinos de Iapão, & da cruel perseguição que o rei vniversal de Iapão alevantou contra os padres da Companhia, & contra toda a Christandade, 20/2/1588». Carta. En *Segunda Parte das Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa*. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

— «Carta del padre Luys Froes, de la Compañia de Iesus, en la qual da cuenta de la persecucion que en estos años de 88 y 89 ha padecido la Christiandad en los Reynos del Iapon, 1588». Carta. En *Relación de una gravísima persecución que un tirano de los reinos de Japón ha levantado contra los cristianos en el año 88 y 89*, editado por Antonio Vasconcelos. Madrid: Pedro Madrigal, 1591.

— *Tratado dos embaixadores japões que forão de Japão a Roma no ano de 1582, 1590-1592*. Biblioteca Nacional de Portugal, Cod. 11098.

— *Al general de la Compañía, 1595*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 54, 16-31.

— *Al general de la Compañía, 1595*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 54, 32-48.

— «The Second Epistle of the Deathe of the Quabacondono, october 1595». Carta. En *Transcripts of Luis Frois Letters concerning Jesuit missionaries in Japan, ca. 1605. MS 3-3.1*. Houghton Library, Harvard University.

— *Relacion de la persecucion desta Christiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la orden de San Francisco y tres de la Companhia y otros diez y siete christianos japones que fueron crucificados en Nagasaqui por mandado del Rey de Japon, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos, 1597*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 53, 1-71v.
— *Historia de Japam,* vol. 2, editado por Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.
— *Historia de Japam,* vol. 3, editado por Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
Garrovillas, Juan de. *Sumario de una relacion que el provincial de S. Francisco embio de las Felipinas en la qual porque se tocan algunas cosas en descredito de los padres de la Compañia que andan en el Japon, responde a ellas el procurador de aquella provincia, c. 1595*. Informe. BRAH, Cortes 9/2665, 179-181v.; copia en 182-185.
Gnecchi-Soldo, Organtino. *Al visitador Gonçalo Alvarez, 15/4/1570*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 6, 267-273v.
— *Al general de la Compañía, 7/5/1570*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 6, 279-280v.
— *Al general de la Compañía, 29/9/1577*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 177-178v.
— *Al general de la Compañía, 11/2/1595*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 12 (2), 244-249.
González de Carvajal, Pedro. *A Felipe II, 1594*. Carta. AGI, Filipinas 6 R7 N110.
Jesús, Jerónimo de. *A Francisco de las Misas, 10/2/1595*. Carta. AGI, Filipinas 29 N57.
— *A Luís Pérez das Mariñas, 13/11/1595*. Carta. AGI, Patronato 25 R58.
Katō Kiyomasa. *Al gobernador de Filipinas, 1592*. Copia de carta. AGI, Filipinas 18B R2 N12E.
— *Al gobernador de Filipinas, 13/6/1597*. Copia de carta. AGI, Filipinas 6 R9 N140.
Manrique, Francisco. *Al rey, 1/3/1588*. Carta. AGI, Filipinas 79 N17.
Matsura Shigenobu. *Al gobernador de Filipinas, 17/9/1584*. Carta. AGI, Filipinas 34 N63.
— *Al gobernador de Filipinas, 1592*. Copia de carta. AGI, Filipinas 18B R2 N12G.
Mexia, Lourenço. *Al General de la Compañía de Jesús, 14/12/1579*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 248-249v.
— «Al General de la Compañía de Jesús, 20/10/1580». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.
Morga, Antonio de. *Sucesos de las Islas Filipinas*, editado por Wenceslao E. Retana. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1909.
Nenclares, Eustaquio María de. *Vidas de los mártires del Japón*. Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1862.
Ōta Gyūichi. *The Chronicle of Lord Nobunaga*, editado por Jurgis Elisonas y Jeroen P. Lamers. Leiden: Brill, 2011.
Ōtomo Sōrin. «Carta de el rei de Bungo pera obispo de Nicaea dom Belchior Carneiro que estava na China, 1567». Carta. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India & Europa desdo anno de 1549 atè o de 1580*. Tomo primero. Évora: Manoel de Lyra, 1598.
Oze Hoan. 甫庵信長記 (*Hoan Shinchōki* - «Crónica de Nobunaga de Hoan»), en 大日本史料 (*Dai-Nihon Shiryō* - «Documentos históricos del gran Japón»), parte 10, vol. 6. Tokio: HIUT, 1970.
— 太閤記 (*Taikōki* - «Crónica del Taikō»), editado por Kuwata Tadachika. Tokio: Shin Jinbutsu Ōraisha, 1971.
Pasio, Francisco. *Al General de la Compañia de Jesus, 4/10/1587*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), 275-276v.
Pastells, Pablo. «Historia General de Filipinas desde los primeros descubrimientos de portugueses y castellanos en Oriente, Occidente y Mediodía, hasta la muerte de Legazpi». En *Catálogo de los documentos relativos a las islas Filipinas existentes en el Archivo General de Indias de Se-*

villa, tomo I (1493-1572), editado por Pedro Torres y Lanzas, 9-304. Barcelona: Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925.
Pérez Dasmariñas, Gómez. *A Felipe II, 20/4/1592*. Carta. AGI, Filipinas 18B R2 N5.
— *A Felipe II, 31/5/1592*. Carta. AGI, Filipinas 18B R2 N7.
— *A Felipe II, 31/5/1592*. Carta. AGI, Filipinas 18B R2 N8.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Carta. AGI, Filipinas 18B R2 N12.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Dos copias de la traducción de una carta de Toyotomi Hideyoshi al gobernador de Filipinas. AGI, Filipinas 18B R2 N12A.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Copia de respuesta a Toyotomi Hideyoshi. AGI, Filipinas 18B R2 N12B.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Traducción de una carta del camarero de Toyotomi Hideyoshi al gobernador de Filipinas. AGI, Filipinas 18B R2 N12C.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Copia de la respuesta al camarero de Toyotomi Hideyoshi. AGI, Filipinas 18B R2 N12D.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Traducción de la carta de un capitán general japonés al gobernador de Filipinas. AGI, Filipinas 18B R2 N12E.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Copia de respuesta a un capitán general japonés. AGI, Filipinas 18B R2 N12F.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Traducción de una carta del señor de Hirado al gobernador de Filipinas. AGI, Filipinas 18B R2 N12G.
— *A Felipe II, 11/6/1592*. Copia de respuesta al señor de Hirado. AGI, Filipinas 18B R2 N12H.
— *A Felipe II, 12 /6/1592*. Carta. AGI, Filipinas 18B R2 N13.
— *A Felipe II, 1/6/1593*. Copia de respuesta a Toyotomi Hideyoshi. AGI, Filipinas 6 R7 N107B.
— *A Felipe II, 22/6/1593*. Carta. AGI, Patronato 25 R52.
Pérez Dasmariñas, Luís. *A Felipe II, 23/6/1594*. Carta. AGI, Filipinas 18B R4 N29.
— *A Felipe II, 25/6/1594*. Carta. AGI, Filipinas 6 R8 N115.
— *A Felipe II, 15/5/1595*. Carta. AGI, Filipinas 18B R5 N35.
— *A Felipe II, 3/6/1595*. Carta. AGI, Filipinas 18B R5 N36.
— *A Felipe II, 28/6/1597*. Carta. AGI, Filipinas 18B R7 N70.
Pobre de Zamora, Juan. «Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón "San Felipe" con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón», 1598-1603. En *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón "San Felipe"*, editado por Jesús Martínez Pérez, 115-485. Ávila: Institución "Gran Duque de Alba" de la Excelentísima Diputación Provincial de Ávila, 1997.
Real Audiencia de Manila. *A Felipe III, 12/7/1599*. Carta. AGI, Filipinas 18B R9 N122.
— *A Felipe III, 1600*. Carta. AGI, Filipinas 74 N44.
Ribadeneira, Marcelo de. *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Madrid: La Editorial Católica, 1947.
Ribera, Juan de. *Dos informaciones hechas en Japon: una de la hazienda que Taycosama, señor del dicho Reyno, mandó tomar de la Nao S. Felipe, que arribó a el con tempestad, yendo de las Filipinas a Nueua España, y se perdio en el puerto de Vrando: y otra de la muerte de seis Religiosos Descalços de S. Francisco, y tres de la Compañia de Jesus, y otros diez y siete Japones, que el dicho Rey mandó crucificar en la ciudad de Nangasaqui*. Madrid, 1599.
Rodríguez, Pablo. *Al gobernador de Filipinas, 7/10/1584*. Carta. AGI, Filipinas 34 N64.
Ronquillo, Diego. *A Felipe II, 16/6/1582*. Carta. AGI, Filipinas 6 R4 N49.
— *A Felipe II, 21/6/1583*. Carta. AGI, Filipinas 6 R5 N53.
Salazar, Domingo de. *A Felipe II, 18/6/1583*. Carta. AGI, Filipinas 74 N22.
San Antonio, Juan Francisco de. *Chrónicas de la apostólica provincia de San Gregorio de religiosos descalzos de N.S.P. S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japón, &c. Parte tercera, de la celebérrima seráphica missión de Japón*. Manila: Convento de Nuestra Señora de Loreto, 1744.

Sancta Maria, Juan de. *Relacion del martirio qve seys Padres Descalços Franciscos, tres hermanos de la Compañia de Jesus, y decisiete japones Christianos padecieron en Japon*. Madrid: Herederos de Juan Íñiguez de Lequerica, 1601.
Sande, Duarte de. *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam rebusq in Europa, ac toto itinere animaduersis*. Macao, 1590.
Saucola, Andrés de. *1597*. Informe. AGI, Filipinas 79 N28.
Shimazu Takahisa. *Al padre provincial de la Compañía de Jesús en la India, 8/9/1562*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 4, 328-328v; copia en 330-330v.
Shō Nei. «A Toyotomi Hideyoshi, 17/5/1589». Carta. En *Japanese Expansion on the Asiatic Continent, a Study in the History of Japan with Special Reference to Her International Relations with China, Korea, and Russia,* vol. I. Berkeley: University of California Press, 1937.
Sola, Emilio. *Libro de las maravillas del Oriente Lejano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
Sumario de un processo que se hizo en el Japon el año de 1592 a instancia del regimiento de Amacao, ciudad de portugueses en la China. Informe. BRAH, Cortes 9/2665, 170-171v.
Tello de Guzmán, Francisco. *A Felipe II, 19/5/1597*. Carta. AGI, Filipinas 18B R7 N61.
— *A Felipe II, 19/5/1597*. Carta. AGI, Filipinas 18B R7 N62.
— *A Felipe II, 17/6/1598*. Carta. AGI, Filipinas 6 R9 N144.
— *A Felipe III, 12/7/1599*. Carta. AGI, Filipinas 6 R9 N161.
Testimonio de una carta del Emperador del Japón al Gobernador de Filipinas, respuesta de este y junta de guerra que se celebró en Manila para acordar esta respuesta, 22/4/1594. Informe. AGI, Filipinas 6 R8 N114.
Testimonio embajador de Japón, Faranda y Juan Cobo, 1/6/1593. Informe. AGI, Filipinas 6 R7 N107A.
Testimonio envío de embajada de franciscanos a Japón, 10/6/1593. Informe. AGI, Filipinas 6 R7 N103.
Tian Kit. *Al gobernador de Filipinas, 1592*. Copia de carta. AGI, Filipinas 18B R2 N12C.
Toyotomi Hideyoshi. «A Kodera Yoshitaka, 1577». Carta (L02). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Maa, 1583». Carta (L7). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Iwa, 1584». Carta (L14). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Kobo, 1587». Carta (L25). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Nene, 1587». Carta (L26). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— 御朱印師職古格 (*Goshuin shishoku kokaku* - «Documentos de sello rojo para el uso de los sacerdotes shintō»). Memorándum del 23/7/1587, copia de 1919 del original de la Biblioteca del Gran Santuario de Ise, en el HIUT, referencia 2012-250.
— 吉利支丹伴天連追放令 (*Kirishitan Bateren Tsuihōrei* - «Edicto de destierro de los padres cristianos»), *24/7/1587*. En キリシタンの世紀ーザビエル渡日から「鎖国」までー (*Kirishitan no seiki. Zabieru tonichi kara «sakoku» made* - «El siglo cristiano. De la llegada a Japón de Xavier al "sakoku" o época de aislamiento voluntario del país»), editado por Takase Kōichirō, a partir de una copia disponible en el Matsuura Shiryō Hakubutsukan (Museo de los documentos de la familia Matsuura) de Hirado. Tokio: Iwanami Shoten, 1993.
— 小早川家文書 (*Kobayakawa-ke monjo* - «Documentos de la familia Kobayakawa»), *1588*. Edicto de requisición de las armas a la población civil. En 史料による日本の歩み*:* 近世編 (*Shiryō ni yoru Nihon no ayumi: kinsei hen* - «El camino de Japón a través de los documentos: compilación del periodo moderno temprano»). Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 1955.
— «A Nene, 1590». Carta (L31). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.

— «A Nene, 1590». Carta (L35). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Tsurumatsu, 1590». Carta (L37). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A la corte de Corea, 3/12/1590». Carta. En *Sources of Japanese Tradition,* vol. 1 (segunda edición). Nueva York: Columbia University Press, 2001.
— «Al virrey de India, 12/9/1591». Carta. En 豊臣秀吉研究 (*Toyotomi Hideyoshi Kenkyū* - «Investigaciones sobre Toyotomi Hideyoshi»). Tokio: Kadokawa Shoten, 1975.
— *Al gobernador de Filipinas, 1592*. Copia de carta, dos traducciones distintas. AGI, Filipinas 18B, R.2, N.12; existe un traslado de esta carta en BRAH, Cortes 9/2665, 201.
— «A Saishō, 1592». Carta (L39). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Hidetsugu, 1592». Carta. En 近世日本国民史 (*Kinsei Nihonkokumin shi* - «Historia moderna temprana del pueblo japonés»), vol. 7. Tokio: Meiji Shoin, 1935.
— «A Nene, 1593». Carta (L48). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Nene, 1593». Carta (L50). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A Nene, 1593». Carta (L52). En *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.
— «A las autoridades de la isla de Taiwán, 5/11/1593». Carta. En *Japanese Expansion on the Asiatic Continent, a Study in the History of Japan with Special Reference to Her International Relations with China, Korea, and Russia,* vol. I. Berkeley: University of California Press, 1937.
— «A la corte de Corea, 3/12/1593». Carta. En *Sources of Japanese Tradition,* vol. 1 (segunda edición). Nueva York: Columbia University Press, 2001.
— «Al gobernador de Filipinas, 1597». Carta. AESI-A, estante 2, caja 102, documento 45, leg. 999.
Traslado del capítulo de la carta que Aidono Simón, secretario de Quambacundono, escribió de Nangoya, al padre Organtino, hecha a los siete de la séptima luna del año de 1592, en que relata la sustancia de la carta que el gobernador de los Luzones escribió a Quambacu por Fray Juan Cobo y por el capitán Lope de Llano, 15 de agosto de 1592. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 31, 39v-40v.
Trato del embajador del Japón con Gómez Pérez Dasmariñas, 1593. Informe. AGI, Patronato 25 R50.
Valignano, Alessandro. *Al general de la Compañía, 14/11/1573*. Carta. ARSI, Hispania 119, 232-233v.
— *Al general de la Compañía, 16/11/1573*. Carta. ARSI, Hispania 119, 245-246.
— *Al general de la Compañía, 20/11/1573*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 169.
— *Al general de la Compañía, 21/11/1573*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 170.
— *Al general de la Compañía, 7/8/1574*. Carta. ARSI, Goa 12, 195-199.
— *Copia de huma carta escrita do padre visitador da India ao padre provincial de Portugal trasladada de portugues a castellano, para verla nuestro padre general, 31/12/1575*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (1), 311-317v.
— *Delle diversità delle genti, regni, qualità, costumi et lingue di questa Provincia, 1576*. Carta. ARSI, Goa 31, 339-342.
— «Al superior de India». En *Documenta Indica X (1575-1577)*, editado por Joseph Wicki, 519-527. Roma: Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», 1968.
— *Al general de la Compañía, 20/11/1577*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), 187-190v.
— *Sumario de las cosas que pertenecen a la provincia de la India Oriental y al govierno de ella, compuesto por el padre Alexandro Valignano, visitador de ella, y dirigido a nuestro padre general Everardo Mercuriano en el año 1579*. ARSI, Goa 6, 1-59v; copia en Goa 7, 1-77.

— *Al general de la Compañía, 5/12/1579*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 237-242.
— *Al general de la Compañía, 10/12/1579*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 244-247v.
— *Al general de la Compañía, diciembre de 1579*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), 243-243v.
— *Obedientias do Padre Alessandro Valignano visitador tiradas das resoluções que por elle se derão sobre a primera consulta general de Japão que fez no anno 80... (1580)*. ARSI, Jap.-Sin. 2, 125-148.
— *Regimiento para el superior de Japón ordenado por el padre visitador en el mes de junio del año de 1580*. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 259-263.
— *Al general de la Compañía, 6/8/1580*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 272-276.
— *Al general de la Compañía, 15/8/1580*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (1), 277-279.
— *Al general de la Compañía, 1/9/1580*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 8 (2), 293-294.
— *Carta Anua de 1580, octubre de 1580*. ARSI, Jap.-Sin. 45 (1), 1-30v.
— *Al general de la Compañía, 7/10/1581*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 9 (1), 35-36v.
— *Sumario de las cosas de Jappao, 1583*. ARSI, Jap.-Sin. 49, 258-321.
— *Regimento e instruição do que ha di fazer o padre Nuno Roiz que agora vay por procurador a Roma, 12/12/1583*. ARSI, Jap.-Sin. 22, 51-57.
— *Al general de la Compañía, 1/4/1585*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (1), 25-26v.
— *Al general de la Compañía, 27/12/1585*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (1), 114-115v.
— *Al general de la Compañía, 20/12/1586*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), 209-213v.
— *Al general de la Compañía, 20/11/1587*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), 291-294v.
— *Al general de la Compañía, 30/10/1588*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 10 (2), 335-340v.
— *Al general de la Compañía, 30/10/1588*. Carta. *Historia de Japam,* vol. 3. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
— *Al general de la Compañía, 14/10/1590*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 11 (2), 233-236v.
— *Addiciones del sumario de Japon hecho por el P. Alexandro Valignano visitador de las Indias de Oriente en el año 83, las cuales se añadieron para declaracion del dicho sumario por el mismo padre en el año 1592*. ARSI, Jap.-Sin. 49, 387-418v.
— *A Antonio Sedeño, 15/2/1592*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 31, 35-38.
— *Al general de la Compañía, 1/1/1593*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 12 (1), 3-4.
— *Al general de la Compañía, 15/12/1593*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 12 (1), 141-142v.
— *Al general de la Compañía, 23/11/1595*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 12 (2), 315-318v.
— *Apología en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los padres de la Compañía de Jesús de Japón y de la China (1598)*. ARSI, Jap.-Sin. 41, 1-165v.
Vaz, Miguel. *10/10/1575*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 7 (3), 277-279.
Vera, Santiago de. *A Felipe II, 20/6/1585*. Carta. AGI, Filipinas 18A R3 N16.
— *A Felipe II, 26/6/1587*. Carta. AGI, Filipinas 18A R5 N31.
Vilela, Gaspar. *A Cosme de Torres, 2/8/1565*. Carta. ARSI, Jap.-Sin. 5, 271-272.
Xabier, Francisco de. «Al rey João III, 20/1/1548». Carta. En *The Life and Letters of St. Francis Xavier,* vol. II, editado por Henry James Coleridge. Londres: Burns and Oates, 1872(b).
— «Al rey João III, 20/1/1548». Carta. En *El padre maestre Francisco Xavier en el Japón*, editado por Izawa Minoru. Tokio: Sociedad Latino-Americana, 1969.
— «Al general de la Compañía en Roma, 21/1/1548». Carta. En *The Life and Letters of St. Francis Xavier,* vol. I, editado por Henry James Coleridge. Londres: Burns and Oates, 1872(a).
— «Al general de la Compañía en Roma, 21/1/1548». Informe sobre Japón a partir de las informaciones de Yajirō. En *The Life and Letters of St. Francis Xavier,* vol. II, editado por Henry James Coleridge. Londres: Burns and Oates, 1872(b).
— «Al general de la Compañía en Roma, 12/1/1549». Carta. En *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, editado por Felix Zubillaga. Madrid: La Editorial Católica, 1979.
— «Al general de la Compañía en Roma, 14/1/1549». Carta. En *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, editado por Felix Zubillaga. Madrid: La Editorial Católica, 1979.

— «A los padres Juan de Beira y compañeros, 20/6/1549». Carta. En *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, editado por Felix Zubillaga. Madrid: La Editorial Católica, 1979.
— «A los padres y hermanos de Goa, 5/11/1549». Carta. En *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, editado por Félix Zubillaga. Madrid: La Editorial Católica, 1979.
— «A los padres y hermanos de Goa, julio de 1551». Carta. En *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, vol. II, editado por Henry James Coleridge. Londres: Burns and Oates, 1872(b).
— «A los padres y hermanos de Europa, 29/1/1552». Carta. En *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, editado por Félix Zubillaga. Madrid: La Editorial Católica, 1979.
Yajirō / Paulo de Santa Fé. «A Ignacio de Loyola, 29/11/1548». Carta. En *El padre maestre Francisco Xavier en el Japón*, editado por Izawa Minoru. Tokio: Sociedad Latino-Americana, 1969.

Bibliografía secundaria

Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
Alonso Álvarez, Luis. «El modelo colonial en los primeros siglos. Producción agraria e intermediación comercial: azar y necesidad en la especialización de Manila como entrêpot entre Asia y América, 1565-1593». En *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos xvi-xx*, editado por M.ª Dolores Elizalde, 37-48. Madrid: Casa Asia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
— *El costo del imperio asiático: la formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*. A Coruña: Universidad de A Coruña, 2009.
Álvarez-Taladriz, José Luís (ed.). *Sumario de las cosas de Japón (1583). Adiciones del Sumario de Japón (1592), vol. 1*. Tokio: Sophia University, 1954.
— «Notas adicionales sobre la embajada a Hideyoshi del Padre Fray Juan Cobo, O.P.». サピエンチア英知大学論叢 (*Sapientia, Eichi Daigaku Ronsō* - «Sapientia, Colección de ensayos de la Universidad Eichi –actualmente St. Thomas University») 3 (1969): 95-114.
Andressen, Curtis. *A Short History of Japan, from Samurai to Sony*. Canberra: Silkworm Books, 2002.
Arimura, Rie. «Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXXIII, 98 (2011): 55-106.
Asami Masakazu. «Lord-Vassal Relations in Feudal Japan as seen by Alessandro Valignano». En *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, editado por Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, y Marisa di Russo, 159-172. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.
Asao Naohiro. 豊臣政権論 (*Toyotomi seiken ron* - «Teoría del gobierno Toyotomi»). Tokio: Iwanami Shoten, 1971.
— «The Sixteenth-Century Unification». En *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, editado por John Whitney Hall, 40-95. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1991.
Atsuta Kō. 天下一統 (*Tenka ittō* - «La unificación del país»). Tokio: Dai Nippon Printing, 1992.
Bary, Theodore de, Donald Keene y Ryusaku Tsunoda (eds.). *Sources of Japanese Tradition*, vol. 1 (1.ª edición). Nueva York: Columbia University Press, 1958.
Bary, Theodore de, Donald Keene, George Tanabe y Paul Varley (eds.). *Sources of Japanese Tradition*, vol. 1 (2.ª edición). Nueva York: Columbia University Press, 2001.
Bataillon, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo xvi*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.
Bayle, Constantino. *Un siglo de cristiandad en el Japón*. Barcelona: Editorial Labor, 1935.

Berend, Nora. «The expansion of Latin Christendom». En *The Central Middle Ages, Europe 950-1320*, editado por Daniel Power, 178-208. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Berry, Mary Elizabeth. *Hideyoshi*. Cambridge (Estados Unidos): Harvard University Press, 1982.

Bodart, Beatrice M. «The Political Significance of the Tea Master Sen Rikyū». Tesina de máster, Australian National University, 1974.

Boscaro, Adriana. «An Introduction to the Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi». *Monumenta Nipponica* 27, 4 (1972): 415-421.

— (ed.). *101 Letters of Hideyoshi. The Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: Sophia University, 1975.

Bouza, Fernando. *Felipe II y el Portugal* dos povos*: Imágenes de esperanza y revuelta*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010.

Boxer, C. R. «Some Aspects of Portuguese Influence in Japan, 1542-1640». *The Transactions and Proceedings of the Japan Society,* vol. XXXIII, 13-64. Londres: The Japan Society, 1936.

— *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1948.

— *The Great Ship from Amacon. Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*. Lisboa: Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, 1963.

— *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*. Londres: Hutchinson & Co., 1969.

— *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

— *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Mánchester: Carcanet Press, 1993.

Brading, D. A. «Europe and a world expanded». En *The Sixteenth Century*, editado por Euan Cameron, 174-199. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Brown, Delmer M. «The Impact of Firearms on Japanese Warfare, 1543-98». *The Far Eastern Quarterly* 7, 3 (1948): 236-253.

Brown, Philip C. «Unification, Consolidation, and Tokugawa Rule». En *A Companion to Japanese History*, editado por Wiliam M. Tsutsui, 69-85. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Cabezas, Antonio. *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.

Camara Manoel, Jeronymo da. *Missões dos jesuitas no Oriente nos seculos xvi e xvii*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

Cameron, Euan (ed.). *The Sixteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Cardim, Pedro. *Portugal unido y separado. Felipe II, la unión de territorios y el debate sobre la condición política del Reino de Portugal*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014.

Cervera Jiménez, José Antonio. «Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii». En *Francisco de Asís y el Franciscanismo. Visiones y revisiones,* editado por María Dolores Fraga Sampedro y María Luz Ríos Rodríguez, 425-446. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2014.

Cipolla, Carlo. *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea, 1400-1700*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967.

Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Coleridge, Henry James. *The Life and Letters of St.Francis Xavier,* vol. I. Londres: Burns and Oates, 1872(a).

— *The Life and Letters of St. Francis Xavier,* vol. II. Londres: Burns and Oates, 1872(b).

Cooper, Michael (ed.). *This Island of Japon. João Rodrigues' Account of 16th-Century Japan*. Tokio: Kodansha International, 1973.

— *Rodrigues the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*. Nueva York: Weatherhill, 1994.

— *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590. The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*. Folkestone: Global Oriental, 2005.

Correia, Pedro Lage Reis. «Alessandro Valignano, attitude towards jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)». *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 2 (2001): 79-108.

— «Violence, Identity and Conscience in the Context of the Japanese Catholic Missions (16th Century)». En *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversions in the non-European World*, editado por Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore, Sabina Pavone y Chiara Petrolini, 103-116. Roma: Viella Libreria Editrice, 2018.

Costa Ramalho, Américo da (ed.). *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*. Macao: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses y Fundação Oriente, 1997.

Crossley, John Newsome. *The Dasmariñases, Early Governors of the Spanish Philippines*. Londres: Routledge, 2016.

Cullen, L. M. *A History of Japan, 1582-1941. Internal and External Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Dening, Walter. *The Life of Toyotomi Hideyoshi*. Tokio: The Hokuseido Press, 1955.

Descalzo, Eduardo. «La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación». Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

Díaz-Trechuelo, Lourdes. «El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico». *Revista española del Pacífico* 4, año IV (1994): 11-51.

Disney, A. R. *A History of Portugal and the Portuguese Empire*, vol. 2. *The Portuguese Empire*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 2009.

Ebisawa Arimichi. «Irmão Lourenço, the First Japanese Lay-Brother of the Society of Jesus and his Letter». *Monumenta Nipponica* 5, 1 (1942): 225-233.

Ehalt, Rômulo da Silva. «Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan». Tesis doctoral, Tokyo University of Foreign Studies, 2018.

Elison, George. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

— «The Cross and the Sword: Patterns of Momoyama History». En *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*, editado por George Elison y Bardwell L. Smith, 55-85. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981(a).

— «Hideyoshi, the Bountiful Minister». En *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*, editado por George Elison y Bardwell L. Smith, 223-244. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981(b).

Elisonas, Jurgis. «The Inseparable Trinity: Japan's Relations with China and Korea». En *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, editado por John Whitney Hall, 235-300. Cambridge: Cambridge University Press, 1991(a).

— «Christianity and the Daimyo». En *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, editado por John Whitney Hall, 301-372. Cambridge: Cambridge University Press, 1991(b).

Fairbank, John K. «Tributary Trade and China's Relations with the West». *Far Eastern Quarterly* 1, 2 (1942): 129-149.

— *China. A New History*. Cambridge (Estados Unidos): Belknap Press, 1992.

Falero, Alfonso J. «Política y Cultura en la Historia de Japón. Condicionantes culturales en la historia política japonesa». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 109 (2000): 303-315.

Farris, William W. *Japan to 1600. A Social and Economic History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

Fernández Duro, Cesáreo. «Cómo han ido civilizándose los japoneses. Episodio del galeón San Felipe (1596)». *España Moderna*, año VI, tomo LXV, Madrid, 1894.

Fujita, Neil S. *Japan's Encounter with Christianity. The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*. Nueva York: Paulist Press, 1991.

Fuqua, Douglas S. «Classical Japan and the continent». En *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, editado por Karl F. Friday, 38-52. Oxon: Routledge, 2017.

Galdós, Romualdo (ed.). *Relación del Martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 de febrero de 1597*. Roma: Tipografía de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1935.

García Abásolo, Antonio. «La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas». En *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos xvi-xx*, editado por M.ª Dolores Elizalde, 21-35. Madrid: Casa Asia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Genjō Masayoshi (ed.). 戦国史 (*Sengokushi* - «Historia del periodo Sengoku»). Tokio: Natsumesha, 2005.

Gil, Juan. *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos xvi y xvii*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

— «Los Japoneses en Manila en el siglo xvii». *Anais de Historia de Alem-Mar* 15 (2014): 17-50.

Goble, Andrew Edmund. «Medieval Japan». En *A Companion to Japanese History*, editado por William M. Tsutsui, 47-66. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Gonoi Takashi. 大航海時代と日本 (*Daikōkai jidai to Nihon* - «La era de los descubrimientos y Japón»). Tokio: Watanabe Shuppan, 2003.

Griffis, William Elliot. *The Mikado's Empire*. Nueva York: Harper & Brothers, 1890.

Hall, John Whitney. «Japan's Sixteenth-Century Revolution». En *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*, editado por George Elison y Bardwell L. Smith, 7-21. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

— «The Muromachi Bakufu». En *The Cambridge History of Japan,* vol. 3*, Medieval Japan*, editado por Yamamura Kozo, 175-230. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

— «Introduction». En *The Cambridge History of Japan,* vol. 4, *Early Modern Japan*, editado por John Whitney Hall, 1-39. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hawley, Samuel. *The Imjin War. Japan's Sixteenth-Century Invasion of Korea and Attempt to Conquer China*. Seúl y Berkeley: The Royal Asiatic Society, Korea Branch, y The Institute of East Asian Studies, University of California, 2005.

Hayashiya Tatsusaburō. 日本の歴史*12*天下一統 (*Nihon no rekishi 12. Tenka Ikkō* - «Historia de Japón 12. La unificación del estado»). Tokio: Chūō Koron-sha, 1966.

Headley, John M. «Spain's Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations». *Hispanic American Historical Review* 75, 4 (1995): 623-646.

Herzog, Tamar. «Una monarquía, dos territorios. La frontera entre españoles y portugueses: España y Portugal durante (y después) de la Unión». En *España y Portugal en el mundo (1581-1668)*, editado por Carlos Martínez Shaw y José Antonio Martínez Torres, 139-155. Madrid: Ediciones Polifemo, 2014.

Hevia, James L. «Tribute, Asymmetry, and Imperial Formations: Rethinking Relations of Power in East Asia». En *Past and Present in China's Foreign Policy. From "Tribute System" to "Peaceful Rise"*, editado por John E. Wills, Jr., 61-76. Portland: Merwin Asia, 2010.

Hidalgo Nuchera, Patricio. «Sistemas para la explotación de las islas: encomiendas, tributos y comercio». En *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos xvi-xx*, editado por M.ª Dolores Elizalde, 75-86. Madrid: Casa Asia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Higashibaba Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill, 2001.

Howe, Christopher. *The Origins of Japanese Trade Supremacy. Development and Technology in Asia from 1540 to the Pacific War*. Londres: Hurst & Company, 1996.

Hurst III, G. Cameron. «Insei». En *The Cambridge History of Japan,* vol. 2, *Heian Japan*, editado por Donald H. Shively y William H. McCullough, 576-643. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Ike Susumu. «Competence over Loyalty. Lords and Retainers in Medieval Japan». En *War and State Building in Medieval Japan*, editado por John A. Ferejohn y Frances McCall Rosenbluth, 53-70. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Imatani Akira. «Muromachi Local Government: Shugo and Kokujin». En *The Cambridge History of Japan*, vol. 3, *Medieval Japan*, editado por Yamamura Kozo, 231-259. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Iwasaki Cauti, Fernando. *Extremo Oriente y el Perú en el siglo xvi*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Izawa Minoru (ed.). *El padre maestre Francisco Xavier en el Japón*. Tokio: Sociedad Latino-Americana, 1969.

Kaiser, Stefan. «Translations of Christian Terminology into Japanese, 16-19th Centuries: Problems and Solutions». En *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, editado por John Breen y Mark Williams, 8-29. Londres: Macmillan Press, 1996.

Kang, David C. *East Asia Before the West: Five Centuries of Trade and Tribute*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.

Kang, Etsuko Hae-Jin. *Diplomacy and Ideology in Japanese-Korean Relations*. Londres: MacMillan Press, 1997.

Kawamura Shinzō. «Communities, Christendom, and a Unified Regime in early Modern Japan». En *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison, 1543-1644*, editado por M. Antoni J. Üçerler, 151-167. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Keay, John. *China. A History*. Londres: Harper Press, 2008.

Kerr, George H. *Ryukyu Kingdom and Province Before 1945*. Washington, D.C.: National Academy of Sciences, 1953.

Kishino Hisashi. «From Dainichi to Deus. The Early Missionaries' Discovery and Understanding of Buddhism». En *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison, 1543-1644*, editado por M. Antoni J. Üçerler, 45-60. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Kitajima Manji. «The Imjin Waeran: contrasting the first and the second invasions of Korea». En *The East Asian War, 1592-1598. International relations, violence, and memory*, editado por James B. Lewis, 73-92. Londres: Routledge, 2015.

Knauth, Lothar. *Confrontación Transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Kondo, Agustín Y. *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*. Hondarribia: Editorial Nerea, 1999.

Kuno Yoshi S. *Japanese Expansion on the Asiatic Continent, a Study in the History of Japan with Special Reference to Her International Relations with China, Korea, and Russia, volume I*. Berkeley: University of California Press, 1937.

Kurashige, Jeff. «The sixteenth century: identifying a new group of "unifiers" and reevaluating the myth of "reunification"». En *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, editado por Karl F. Friday, 171-183. Oxon: Routledge, 2017.

Kuwata Tadachika. 太閤書信 (*Taikō shoshin* - «Correspondencia del Taikō»). Tokio: Chijinshōkan, 1943.

— 太閤の手紙 (*Taikō no tegami* - «Cartas del Taikō»). Tokio: Bungei Shunjū Shinsha, 1959.

— 豊臣秀吉研究 (*Toyotomi Hideyoshi kenkyū* - «Investigaciones sobre Toyotomi Hideyoshi»). Tokio: Kadokawa Shoten, 1975.

Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*, vol. I, *The century of discovery, libro 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Lamers, Jeroen P. *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga reconsidered*. Leiden: Hotei Publishing, 2000.

Laures, Johannes. *The Catholic Church in Japan*. Tokio: Charles E. Tuttle Company, 1954.

Lee, Christina H. «The Perception of the Japanese in Early Modern Spain: not quite "the best people yet discovered"». *eHumanista* 11 (2008): 345-380.

Lewis, James B. «International relations and the Imjin War». En *The East Asian War, 1592-1598. International relations, violence, and memory*, editado por James B. Lewis, 256-273. Londres: Routledge, 2015.

Lisón Tolosana, Carmelo. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

Llompart, Gabriel. «Teatino: el perfil de un vocablo desgastado entre la apología y el sarcasmo». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 61, 1 (2006): 43-62.

López Gay, Jesús. *El catecumenado en la misión del Japón del s. xvi*. Roma: Libbreria dell'Universitá Gregoriana, 1966.

López-Vera, Jonathan. *Historia de los samuráis*. Gijón: Satori Ediciones, 2016.

Luca, Renzo de. «The Politics of Evangelization: Valignano and his Relations with the Japanese Rulers of the Sixteenth Century». En *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, editado por Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, y Marisa di Russo, 145-156. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.

Marino, Giuseppe. «*Da fugida na perseguição* o *Apologia em defensão dos Padres da Companhia de Jesus de Japão*. Estudio y transcripción de un manuscrito redescubierto». *Collectanea Christiana Orientalia* 12 (2015): 179-234.

— «La transmisión del Renacimiento cultural europeo en China. Un itinerario por las cartas de Alessandro Valignano (1575-1606)». *Studia Aurea* 11 (2017): 395-428.

Martínez d'Alòs-Moner, Andreu. «La Compañía de Jesús en Oriente (1580-1640)». En *España y Portugal en el mundo (1581-1668)*, editado por Carlos Martínez Shaw y José Antonio Martínez Torres, 391-417. Madrid: Ediciones Polifemo, 2014.

Martínez Pérez, Jesús. *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón "San Felipe"*. Ávila: Institución "Gran Duque de Alba" de la Excelentísima Diputación Provincial de Ávila, 1997.

Massarella, Derek. *A World Elsewhere. Europe's Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1990.

— *The Jesuits, Japan, and European Expansion in the Sixteenth Century*. Tokio: Deutsche Gasellschaft für Naturund Völkerkunde Ostasiens, 1999.

— «Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582-1590, De Missione Legatorvm Iaponesium, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 15, 3 (2005): 329-350.

— (ed.) *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590).* Londres: The Hakluyt Society, 2012.

Meriwether, Colyer. *A sketch of the life of Date Masamune and an account of his Embassy to Rome. Transactions of the Asiatic Society of Japan,* vol. XXI. Yokohama: R. Meiklejohn & Co., 1893.

Morán, José María. *Relación de la vida y gloriosa muerte de ciento diez santos del orden de Santo Domingo, martirizados en el Japón*. Madrid: Imprenta de D. Policarpo López, 1867.

Moran, Joseph F. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Londres: Routledge, 1993.

Morris, V. Dixon. «The City of Sakai and Urban Autonomy». En *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*, editado por George Elison y Bardwell L. Smith, 23-54. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Oxford: Lowman & Littlefield Publishers, 1999.

Murdoch, James. *A History of Japan I. From the Origins to the Arrival of the Portuguese in 1542 A.D*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.

— *A History of Japan II. During the Century of Early Foreign Intercourse (1542-1651)*. Kobe: The Chronicle, 1903.

Nakai Nobuhiko. «Commercial Change and Urban Growth in Early Modern Japan». En *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, editado por John Whitney Hall, 519-595. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Nelson, Thomas. «Slavery in Medieval Japan». *Monumenta Nipponica* 59, 4 (2004): 463-492.

Newitt, Malyn. *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400-1668*. Londres: Routledge, 2005.

Nishigaya Yasuhiro. 織田信長事典 (*Oda Nobunaga jiten* - «Enciclopedia de Oda Nobunaga»). Tokio: Tōkyōdō Shuppan, 2000.

Nosco, Peter. «Early Modernity and the States Policies toward Christianity in 16th and 17th century». *Japan Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 7 (2003): 7-21.

Ōkubo Toshiaki, Kodama Kōta, Yanai Kenji e Inoue Mitsusada (eds.). 史料による日本の歩み: 近世編 (*Shiryō ni yoru Nihon no ayumi: kinsei hen* - «El camino de Japón a través de los documentos: compilación del periodo moderno temprano»). Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 1955.

Oliveira e Costa, João Paulo. *O Japão e o cristianismo no século xvi. Ensaios de História Luso-Nipónica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

— «The Japanese in the College of Macau (1595-1614)». En *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison, 1543-1644*, editado por M. Antoni J. Üçerler, 305-327. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Ollé, Manel. *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado, 2002.

— «Entre China y la Especiería. Castellanos y portugueses en Asia oriental». En *España y Portugal en el mundo (1581-1668)*, editado por Carlos Martínez Shaw y José Antonio Martínez Torres, 369-390. Madrid: Ediciones Polifemo, 2014.

Pacheco, Diego. «Diogo de Mesquita, S.J. and the Jesuit Mission Press». *Monumenta Nipponica* 26, 3/4 (1971): 431-443.

Paramore, Kiri. «Early Japanese Christian Thought Reexamined. Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci». *Japanese Journal of Religious Studies* 35, 2 (2008): 231-262.

— «Christianity as Feudal virtue or as Civilizing Mission? Mission strategy and Contra-Individualization in Japan and China (1560-1860)». En *Individualisierung durch christliche Mission?*, editado por Martin Fuchs, Antje Linkenbach y Wolfgang Reinhard, 403-418. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.

Parker, Geoffrey. *Felipe II*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

— *La gran estrategia de Felipe II*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

— *Felipe II. La biografía definitiva*. Barcelona: Editorial Planeta, 2013.

Pérez Herrero, Pedro. «Nueva España, Filipinas y el Galeón de Manila (siglos xvi-xviii)». En *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos xvi-xx*, editado por M.ª Dolores Elizalde, 49-73. Madrid: Casa Asia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Pérez Riobó, Andrés. «La diplomacia del regalo: misiones españolas a Japón (1592-1623)». *Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental* 6 (2015): 119-156.

Reyes Manzano, Ainhoa. «La introducción de las armas de fuego en Japón». *Brocar, Cuadernos de investigación histórica* 33 (2009): 43-66.

— «La cruz y la catana. Relaciones entre España y Japón (siglos xvi-xvii)». Tesis doctoral, Universidad de La Rioja, 2014.

Robertson, Lisa J. «Warriors and Warfare». En *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*, editado por William E. Deal, 131-185. Nueva York: Facts on File Inc., 2006.

Ross, Andrew C. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1994.

Rubiés, Joan-Pau. «The concept of cultural dialogue and the jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization». *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 74 (147) (2005): 237-280.
— «¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640». En *Jesuitas e imperios de ultramar, siglos xvi-xx*, editado por Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza y Doris Moreno, 35-63. Madrid: Sílex, 2012(a).
— «Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012[b]): 447-494.
Sadler, Arthur L. *Shogun. La vida de Tokugawa Ieyasu*. Gijón: Satori Ediciones, 2016.
Saeki Kōji. «Japanese-Korean and Japanese-Chinese relations in the sixteenth century». En *The East Asian War, 1592-1598. International relations, violence, and memory*, editado por James B. Lewis, 11-21. Londres: Routledge, 2015.
Sajima Akiko. «Hideyoshi's views of Choson Korea and Japan-Ming negotiations». En *The East Asian War, 1592-1598. International relations, violence, and memory*, editado por James B. Lewis, 93-107. Londres: Routledge, 2015.
Sansom, George. «Early Japanese law and administration». En *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, editado por The Asiatic Society of Japan, 67-109. Tokio: The Asiatic Society of Japan, 1932.
— *A History of Japan, 1334-1615*. Stanford: Stanford University Press, 1961.
— *The Western World and Japan*. Nueva York: Vintage Books, 1973.
Schirokauer, Conrad y Miranda Brown. *Breve historia de la civilización china*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.
Schurhammer, Georg. *Francisco Javier. Su vida y su tiempo,* tomo III, *India 1547-1549*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús y Arzobispado de Pamplona, 1992(a).
— *Francisco Javier. Su vida y su tiempo,* tomo IV, *Japón-China 1549-1552*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús y Arzobispado de Pamplona, 1992(b).
Schütte, Josef Franz. *Valignano's Mission Principles for Japan,* vol. I. *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582). Part I: The Problem (1573-1580).* Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980.
— *Valignano's Mission Principles for Japan,* vol. I. *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582).* Parte II: *The Solution (1580-1582).* Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1983.
So Kwan-Wai *Japanese Piracy in Ming China during the 16th Century*. East Lansing: Michigan State University Press, 1975.
Sola, Emilio. *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614.* Alcalá de Henares: Fugaz Ediciones, 1999.
Subrahmanyam, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
Sugiyama Hiroshi, Watanabe Takeru, Futaki Ken'ichi y Owada Tetsuo (eds.). 豊臣秀吉事典 (*Toyotomi Hideyoshi jiten* - «Enciclopedia de Toyotomi Hideyoshi»). Tokio: Iwanami Shoten, 1993.
Sugiyama Shigeki. «Honganji in the Muromachi-Sengoku Period: Taking Up the Sword and its Consequences». *The Pacific World*, New Series, 10 (1994): 56-74.
Swope, Kenneth M. «Deceit, Disguise, and Dependence: China, Japan, and the Future of the Tributary System, 1592-1596». *The International History Review* 24, 4 (2002): 757-782.
— «Crouching Tigers, Secret Weapons: Military Technology Employed during the Sino-Japanese-Korean War, 1592-1598». *The Journal of Military History* 69 (2005): 11-42.
Takase Kōichirō. キリシタンの世紀ーザビエル渡日から「鎖国」までー (*Kirishitan no seiki. Zabieru tonichi kara «sakoku» made* - «El siglo cristiano. De la llegada a Japón de Xavier al "sakoku" o época de aislamiento voluntario del país»). Tokio: Iwanami Shoten, 1993.

Takayanagi Mitsutoshi. 明智光秀 (*Akechi Mitsuhide*). Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1958.
Takayanagi Shun'ichi. «The glory that was Azuchi». *Monumenta Nipponica* 32, 4 (1977): 515-524.
Takeuchi Rizō. «The Rise of Warriors». En *The Cambridge History of Japan,* vol. 2*, Heian Japan*, editado por Donald H. Shively y William H. McCullough, 644-709. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Takizawa Osami. *La historia de los jesuitas en Japón (siglos xvi-xvii).* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010(a).
— «El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos xvi y xvii (I): Japón, lugar de evangelización». *Cauriensia* 5 (2010[b]): 23-44.
Tanaka Takeo. «Japan's Relations with Overseas Countries». En *Japan in the Muromachi Age*, editado por John Whitney Hall y Toyoda Takeshi, 159-178. Nueva York: Cornell University, 1977.
Taniguchi Katsuhiro. 織田信長合戦全録一桶狭間から本能寺まで一 (*Oda Nobunaga kassen zenroku. Okehazama kara Honnō-ji made* - «Transcripciones completas de Oda Nobunaga. De Okehazama a Honnō-ji»). Tokio: Chūkō Shinsho, 2002.
Toby, Ronald P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
Totman, Conrad D. *Politics in the Tokugawa Bakufu, 1600-1843*. Berkeley: University of California Press, 1988.
Toyoda Takeshi y Sugiyama Hiroshi. «The Growth of Commerce and the Trades». En *Japan in the Muromachi Age*, editado por John Whitney Hall y Toyoda Takeshi, 129-144. Nueva York: Cornell University, 1977.
Tremml-Werner, Birgit. *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644. Local Comparisons and Global Connections*. Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2015.
— «Friend or Foe? Intercultural Diplomacy between Momoyama Japan and the Spanish Philippines in the 1590s». En *Sea Rovers, Silver, and Samurai. Maritime East Asia in Global History, 1550-1700*, editado por Tonio Andrade y Xing Hang, 65-85. Honolulu: University of Hawaii Press, 2016.
— «Agentes dobles en el Japón de la Edad Moderna. El espionaje económico y religioso de los visitantes hispanos». En *¿Si fuera cierto? Espías y agentes en la frontera (siglos xvi-xvii)*, editado por Gennaro Varriale, 143-164. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2018.
Tronu, Carla. «Mercaderes y frailes españoles en el Japón del Siglo de Oro». En *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos xvi y xvii)*, editado por María Jesús Zamora Calvo, 255-265. Gijón: Satori Ediciones, 2012(a).
— «The Jesuit Accommodation Method in 16th and 17th Century Japan». En *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos xvi-xviii)*, editado por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo, 1617-1642. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012(b).
— «The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki». *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, 12 (2015): 25-39.
Turnbull, Stephen. *Samurai Warfare*. Londres: Cassell & Co., 1996.
— *The Samurai Sourcebook*. Londres: Cassell & Co., 1998.
— *Samurai Invasion. Japan's Korean War, 1592-1598*. Londres: Cassell & Co., 2002.
— *Toyotomi Hideyoshi*. Oxford: Osprey Publishing, 2010.
Valladares, Rafael. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*. Leuven (Bélgica): Leuven University Press, 2001.
Varley, H. Paul. *Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
Vega y de Luque, Carlos Luis de la. «Un proyecto utópico: la conquista de China por España (continuación)». *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XVII (1981): 3-38.

Vu Thanh, Hélène. «The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th-17th Centuries: Transpacific Geopolitics?». *Itinerario* 40, 2 (2015): 239-256.
— «De la experiencia del exilio a las primeras expulsiones: los misioneros jesuitas en Japón (siglos xvi-xvii)». En *Refugiados, exiliados y retornados en los mundos ibéricos*, editado por José Javier Ruiz Ibáñez y Bernard Vincent, 89-106. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2018.
Wakita Osamu. «The Kokudaka System: A Device for Unification». *The Journal of Japanese Studies* 1, 2 (1975): 297-320.
— «The Emergence of the State in Sixteenth-Century Japan: from Oda to Tokugawa». *The Journal of Japanese Studies* 8, 2 (1982): 343-367.
Wicki, Joseph (ed.). *Documenta Indica X (1575-1577)*. Roma: Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», 1968.
Womack, Brantly. «Recognition, Deference, and Respect: Generalizing the Lessons of an Asymmetric Asian Order». En *Past and Present in China's Foreign Policy. From* "*Tribute System*" *to* "*Peaceful Rise*", editado por John E. Wills, Jr., 97-110. Portland: Merwin Asia, 2010.
Yamamura Kozo. «Returns on Unification: Economic Growth in Japan, 1550-1650». En *Japan Before Tokugawa: Political Consolidation and Economic Growth, 1500-1650*, editado por John W. Hall, Nagahara Keiji y Yamamura Kozo, 327-372. Princeton: Princeton University Press, 1981.
Yuuki, Diego R. *Luís de Almeida (1525-1583). Médico, caminhante, apóstolo*. Macao: Instituto Cultural de Macau, 1989.
Zhou Fangyin. «Equilibrium Analysis of the Tributary System». *The Chinese Journal of International Politics* 4, 2 (2011): 147-178.
Zubillaga, Felix. *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid: La Editorial Católica, 1979.

Otras referencias bibliográficas

Brown, Delmer M. y Toshiya Torao (eds.). *Chronology of Japan*. Tokio: Business Intercommunications Inc., 1991.
Cunha Leão, Francisco G. (coord.). *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*, vol. I. Lisboa: Instituto Cultura de Macau, Instituto Portugués do Património Arquitectónico, Biblioteca da Ajuda, 1998.
— (coord.). *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*, vol. II. Lisboa: Instituto Cultura de Macau, Instituto Portugués do Património Arquitectónico, Biblioteca da Ajuda, 1998.
Historiographical Institute, The University of Tokyo (ed.). 史料綜覧〈巻12〉桃山時代〈2〉(*Shiryō sōran 12, Momoyama jidai 2* - «Guía de documentos históricos 12, periodo Momoyama 2»). Tokio: University of Tokyo Press, 1965.
— (ed.). 史料綜覧〈巻13〉桃山時代〈3〉(*Shiryō sōran 13, Momoyama jidai 3* - «Guía de documentos históricos 13, periodo Momoyama 3»). Tokio: University of Tokyo Press, 1977.
Obara Satoru. キリシタン文庫ーイエスス会日本関係文書 (*Kirishitan bunko. Iesusukai Nihon kankei bunsho* - «Biblioteca cristiana. Documentos de los jesuitas relacionados con Japón»). Tokio: Nansōsha, 1981.
Ruiz de Medina, Juan. «La sección JapSin del Archivo Romano de la Compañía de Jesús». En *El Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas: Metodología y Estado de la Cuestión*, editado por Francisco de Solano, Florentino Rodao y Luis E. Togores, 117-124. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional en colaboración con el Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, CSIC, 1989.

Sáez, Liciniano. *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrían en Castilla durante el reinado del señor Don Enrique IV, y de su correspondencia con las del señor Don Carlos IV*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1805.

Schütte, Josef Franz. *El «Archivo del Japón». Vicisitudes del Archivo Jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964.

Tormo Sanz, Leandro. «Bibliografía sobre la Historia de la Iglesia en el Extremo Oriente relacionado con España». En *El Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas: Metodología y Estado de la Cuestión*, editado por Francisco de Solano, Florentino Rodao y Luis E. Togores, 391-413. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional en colaboración con el Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, CSIC, 1989.

Tsuchihashi, Paul Yachita. *Japanese Chronological Tables*. Tokio: Sophia University, 1952.

Yanagida Toshio. «Fuentes documentales e historiografía sobre la presencia española en Japón». En *El Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas: Metodología y Estado de la Cuestión*, editado por Francisco de Solano, Florentino Rodao y Luis E. Togores, 87-104. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional en colaboración con el Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, CSIC, 1989.

Índice onomástico

Toyotomi Hideyoshi y los europeos

Portugueses y castellanos en el Japón samurái

Al llegar a las costas japonesas a mediados del siglo XVI, los mandatarios europeos se propusieron, primero, participar de su comercio y, después, tratar de evangelizar a la población. Esta obra estudia el contacto entre el gobierno del líder que unificó Japón, Toyotomi Hideyoshi, y los portugueses y castellanos durante el periodo comprendido entre 1587 y 1598. Con los primeros, la relación se estableció principalmente gracias a la misión jesuita, presente en el país desde 1549 y dirigida por Alessandro Valignano, mientras que con los castellanos –a través del gobierno de la base de Filipinas– mantuvieron una serie de embajadas diplomáticas en las que también desempeñaron un papel decisivo las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos.

Más allá del enfoque eurocéntrico tradicional según el cual los europeos fueron agentes activos, el autor de *Toyotomi Hideyoshi y los europeos* presenta esta época de intercambios como una más de la historia del Japón, que, afectada por sus propias dinámicas, constituye una de las más turbulentas conocidas hasta entonces por el país.

